


MARÍA TOSCANO / GERMÁN ANCOCHEA

MÍSTICOS NEOPLATÓNICOS NEOPLATÓNICOS MÍSTICOS

De Plotino a Ruysbroeck

etnos

INDICA




María Toscano / Germán Ancochea

Místicos Neoplatónicos - Neoplatónicos Místicos

De Plotino a Ruysbroeck

etnos
1998



Aptdo. 53046. 28080 - Madrid
Depósito Legal:18236-1998
I.S.B.N: 84-87915-10-8

Impreso en España - Printed in Spain
por Gráficas Arabí, S.A.

INDICE

Págs.

INTRODUCCIÓN 7

I. EL NEOPLATONISMO 11
Platón 12
Neoplatonismo 20
Numenio de Apamea 21
Plotino 22
Proclo 37

II. DIONISIO AREOPAGITA 43
"Paganismo" y Cristianismo 43
Dionisio: leyenda y realidad 49
La Tiniebla es Luz 57
Juan Scoto Eriúgena: "El puente" 68

III. MÍSTICA ESPECULATIVA. MÍSTICA RENANA . 73
La renovación del siglo XII: Las beguinas 73
La crisis del siglo XIV 76
Meister Eckhart: "Dios no le ocultó nada"...... 78
Juan Tauler: "Los amigos de Dios" 91
Enrique Suso: "Caballero de la Eterna Sabiduría" 95
Juan Ruysbroeck: "El nuevo Dionisio"........... 99
Hendrick Herp: "El heraldo de Ruysbroeck".. 104

IV. EPÍLOGO: EL HOMBRE INTERIOR 109
Atraídos por lo envolvente 109

Págs.

Más allá de la ascética 111
El Silencio 115
De la nada a la Nada 117
El noble viajero 121

V. CRONOLOGÍA 129

VI. BIBLIOGRAFÍA 135

INTRODUCCIÓN

Salí del Padre
y vine al mundo,
ahora dejo el mundo
y vuelvo al Padre.
(Jn. XVI, 28)

La "mística especulativa" tiene una larga tradición en Occidente. La "mística del Ser" tiene sólidos fundamentos en la filosofía, siendo ésta una filosofía refrendada por la experiencia. Diríamos que la mística especulativa es la culminación de una filosofía vivida hasta sus últimas consecuencias, que transcendiendo sus propios planteamientos nos lleva a la culminación de lo humano, la deificación, la *theosis*.

La mística especulativa permite elevarse a un conocimiento de orden superior, no sólo teórico, sino constitutivo del ser. Es una mística de la esencia, no una mística del sentimiento, se trata de ir adquiriendo un grado o estado del ser que nos permita acercarnos a la Fuente de donde todo procede. Es una cuestión ontológica, no sólo axiológica.

El fundamento de esta mística de la esencia lo encontramos en el planteamiento neoplatónico de la realidad. La filosofía neoplatónica nos ha legado una visión del mundo jerarquizado. La realidad aparece toda ella organizada y

estructurada en niveles jerárquicos [1] que van desde el Uno a la realidad múltiple y diversa, todo procede del Uno (*prodos*), pero todo tiende o vuelve al Uno (*epistrofé*).

El hombre ocupa un lugar central en este proceso, cósmico y universal. De una parte procede del Alma universal y hay en él algo increado, último, hecho a imagen y semejanza de la Divinidad, eterno, que le habla de su origen. Por otra parte el hombre vive y se relaciona en el mundo de la materia, diversa y múltiple. Su vuelta, su camino de retorno es mirar de nuevo, con-vertirse, dirigir la mirada que venía de arriba a abajo, a un nuevo punto final, de abajo a arriba. En este momento empieza el ascenso y con él, el hombre, retoma todo lo creado y sube, asciende los peldaños del ser llevando sobre sí toda la naturaleza y la creación.

El camino de vuelta es un camino que se inicia con la nostalgia del Ser; es un impulso que impele al alma a ir más allá de si misma para perderse en la simplicidad del Ser divino [2], y que supone un proceso de conversión, de ir dejando de ser lo que se era para llegar a ser lo que siempre se ha sido. Los distintos momentos de este ascenso han sido tipificados en las diversas espiritualidades de varias maneras: purificación, iluminación y unión o perfección, que resumen los distintos niveles del alma.

La purificación es la ascesis, es un proceso de limpieza, es la ética, momento indispensable en todo camino espiritual. La iluminación implica un cierto acercamiento a la luz, en el que ya "se ve", el alma empieza a comprender con el entendimiento aquello que le es afín. La perfección implica la unión con Aquello que significa la propia esencia.

---

[1] Cf. Ancochea-Toscano *"Iniciación a la Iniciación"*

[2] Cf. Epiney-Burgard *"Mujeres trovadoras de Dios"*

La mística especulativa no aspira al conocimiento "mediatizado", sino a la visión "inmediata" de la Verdad. El fin último del camino espiritual es transcenderse y fundirse en Dios en una identificación sin intermediarios. Se trata de llegar a ser "lo que Dios es"[3].

A partir del siglo XII se inició en el seno del mundo cristiano una polémica entre el amor (entendido como voluntad) y el entendimiento (entendido como razón) como actitudes básicas para llegar a Dios. ¿Se puede conocer a quien no se ama? ¿Se puede amar a quien no se conoce? Si bien desde el punto de vista filosófico y teológico la cuestión no carece de interés, las aparentes contradicciones se difuminan cuando se habla en el contexto de la experiencia y de la mística de la esencia.

Para la mística especulativa está claro, en primer lugar, que es la atracción, el Amor del Uno, la que desde dentro del hombre le hace emprender el camino de retorno. Es el propio Uno el que, oculto en cada hombre, ansía recuperar la unidad y *"gime con clamores inefables"*[4]. El ascenso a través de los niveles del ser, por otra parte, va transformando al hombre, de manera que va siendo lo que conoce y conociendo lo que es, pero no se trata del conocimiento de la razón sino de la visión inmediata del Intelecto iluminado por la creciente proximidad a la luz del Ser y entonces Ser, Amar y Conocer no son más que tres caras del mismo verbo, que no se pueden conjugar por separado.

La mística del amor no está reñida con la mística de la esencia, pero nacen de actitudes distintas. La mística del

---

[3] *"El hombre llega a ser por Gracia lo que Dios es por Naturaleza"* dice Guillermo de Saint-Thierry

[4] Ro. VIII,26

sentimiento o devocional tiene un lugar en todas las religiones de la tierra, pero no es el único camino místico. En la mística devocional permanecen un yo y un Tu que se relacionan por el amor; en la mística de la esencia se llega a la unión por la superación del yo, de ahí que se prescinda primero de los sentidos, luego de los sentimientos y más tarde incluso del entendimiento (mística de la negación o apofática), para así llegar a la desnudez necesaria sin la cual no se produce el encuentro con Aquello que lo que mejor podemos decir de Él es que no-es.

En este libro[5] se trata de poner de manifiesto una línea de continuidad entre la filosofía clásica griega de claro carácter especulativo (del descubrimiento intuitivo de la Esencia, del Ser) y los místicos occidentales que en la tradición cristiana continúan esta línea de acercamiento a la Realidad. No se pretende tanto una exposición académica de esta corriente -aunque cada vez es más necesario recuperar el nivel intelectual de las actitudes místicas - como compartir la reflexión suscitada por la lectura de estos autores, invitando al lector a repetir personalmente la experiencia, y recuperar así su permanente actualidad.

---

[5] El núcleo del libro está constituido por las clases impartidas por María Toscano en la Fundación Antonio Oliver durante el curso 96-97, por lo que hemos decidido mantener el estilo propio de una exposición oral; el material ha sido, sin embargo, en parte reelaborado, en parte completado y enriquecido con gran número de citas y se han incorporado nuevos autores que dan continuidad a los 2.000 años abarcados.

I. El Neoplatonismo

¡Oh tú a quien se invoca
bajo nombres tan diversos!
¿Cómo podré llamarte?
¡Oh tú que eres el único
a quien no puede llamarse!
(Proclo)

La mística es un fenómeno de carácter universal aunque se exprese en lenguajes filosóficos y teológicos diferentes. Es algo inherente al hombre, es una plenitud o cumbre de lo humano, no algo añadido desde fuera, sino nacido del interior del hombre.

Mística, de *muein* cerrar la boca, silencio, secreto. *Muo* "cerrar los ojos al mundo", dirá Proclo. Aquello que ocurre en lo secreto y que no se puede contar porque es inefable, y por ello doblemente secreto. No tiene tiempo ni espacio, la mística no tiene límites. Aunque cada tradición cultural, cada pueblo tiene sus propias formas y maneras que vienen avaladas por la tradición.

La mística es una realidad esencial humana, es tan antigua como el hombre y no desaparecerá hasta que el último hombre muera, no es exclusiva ni de nuestra cultura, ni de nuestra religión, ni de nuestra civilización, sino que es un patrimonio universal de la humanidad al que todos accedemos.

La mística occidental tiene unas raíces históricas, tiene una formulación histórica, una formulación filosófica, una formulación cultural que está a nuestro alcance y a la que nos conviene acercarnos; no sólo para aprender, sino para saber que aquello que nosotros, en algún momento, somos capaces de intuir, ha sido ya vivido y pensado por otros hombres, que nos han legado su experiencia como guía para el camino, que no somos los primeros, tiene un orden, tiene una realidad.

Toda esa cantidad de riqueza espiritual que el hombre occidental ha producido, y la ha producido espontáneamente (todo proceso interior espiritual es espontáneo) también la ha producido para nosotros; somos recipiendarios de una tradición mística de la que no podemos zafarnos, ni ignorarla. Todo pueblo, toda cultura, tiene una tradición y esa tradición no puede ser ajena a su propia vivencia, cada vivencia que uno tiene la tiene en ese contexto.

Y uno de los principales moldes filosófico-culturales en que se ha volcado la experiencia mística de occidente ha sido precisamente la filosofía neoplatónica. De hecho nuestras palabras, nuestros esquemas, nuestra manera de acercarnos al pensamiento espiritual, viene enmarcado por el vocabulario que esta gente creó, acuñó. El vocabulario que usamos es un vocabulario históricamente establecido y, sin duda, también, vivido.

Platón (427-327)

Para encontrar el fundamento último de eso que llamamos la "mística especulativa occidental" hemos de remontarnos a Platón. Platón vive en el siglo V a. C. y representa la formulación más exacta y más cercana de lo que en

su momento era la filosofía. La palabra filosofía, en Grecia, tenía un sentido muy amplio; hoy para nosotros, un filósofo es alguien que se dedica a una especulación más o menos separada de la realidad, más o menos ajena, muy específica, muy técnica; pero, en el mundo griego la palabra filosofía indicaba una actitud vital, una manera de ser, una manera de enfrentarse a la realidad. En la dialéctica platónica, Platón nos va a decir, nos va a hacer ver, que el filósofo es: "el que ama el saber" Es esta una tradición que venía desde Pitágoras, y que adquiere una dimensión de forma de vida, de manera de vivir. Hay una definición de la filosofía platónica que dice de ella que no es más que un ejercicio espiritual en busca de la Verdad, de la Belleza y del Bien. Platón va a marcar toda la filosofía que se va a dar en la cuenca mediterránea desde el s. V a.C., hasta finales del s. V después de Cristo, es decir, prácticamente 900 años, un milenio de filosofía en la que, sin duda, el espíritu no ha dejado de hablar, aunque empleara palabras y técnicas distintas.

Platón empieza a escribir sobrecogido por la muerte de Sócrates, aterrado de cómo un hombre como Sócrates, que representaba la virtud y la esencia del hombre griego, es muerto por unas leyes injustas. En la Carta VII Platón nos describe los motivos de su filosofar, dice que, a partir de ahí, se dio cuenta que la vida, si merecía la pena, era para filosofar, es decir, para hacer una especulación acerca de ser en plenitud. Eso es la filosofía en el mundo griego, y eso fue lo que impulsó a Platón a hacerse filósofo.

En el libro 7 de "*La República*" - que es un libro de madurez, ya está fundada la Academia, y Platón tiene ya una autoridad en el mundo - nos narra (aunque lo haga también en otras ocasiones) el Mito de la Caverna que, de alguna

manera, nos recuerda, nos explica todas las bases esquemáticas de lo que significa la filosofía, el "*sapere*", el saber.

Había unos extraños esclavos en el fondo de una cueva, estos esclavos miraban al fondo de la pared, atados por grilletes de pies y manos y toda su vida habían vivido allí, esclavizados, atados y en la oscuridad. Un poco más arriba, y fuera de la cueva, había un camino, iluminado por la luz del sol, de forma, que los esclavos que vivían en el fondo, observaban en la pared de la cueva, reflejado, aquello que realmente pasaba fuera (es decir las mujeres con el cántaro y el burro con la leña, los mercaderes que hablaban, que paseaban por el camino) la vida, iluminada por el sol, era reflejada en forma de sombra en el fondo de la cueva. Como aquellos esclavos habían vivido siempre atados, las cadenas - ni una sola palabra del mito sobra - les obligaban a mirar las sombras y para ellos la sombra era la única realidad posible. Y los esclavos vivieron toda su vida en la oscuridad pensando que vivían en la verdadera realidad.

Pero a uno de estos esclavos se le rompe un grillete y vuelve la cabeza hacia atrás y de repente queda completamente confundido por la luz del sol, queda completamente obnubilado. La iluminación es tan fuerte que no ve, pero se da cuenta que hay una realidad distinta de la que él ha vivido siempre como verdadera. Entonces intenta liberarse de la esclavitud, se desata y sube por la cueva, asciende por la cueva, sube de la oscuridad a la luz y de repente se encuentra en el mundo iluminado por el sol, donde las cosas tenían una dimensión, una fuerza, una claridad que él ni siquiera podía soñar.

El esclavo vuelve al centro de la cueva y les dice a los demás: 'estamos en una cueva, lo que vemos es una sombra y la verdad está fuera, tenemos que salir de la cueva'.

Evidentemente no le hacen caso, y lo matan. Los libertadores son francamente molestos, oír hablar de liberación de la esclavitud implica un esfuerzo, un riesgo espiritual y vital, que no todo el mundo está dispuesto a asumir.

Nos encontramos así, con el esquema básico de toda la filosofía platónica: el mundo en el que vivimos es el fondo de la cueva, todos nosotros somos esclavos de las sensaciones, de los sentidos; tan esclavos, tan convencidos, tan llenos de nosotros mismos, que pensamos que la cueva es el escenario de la única realidad posible. Aquí vivimos todos dentro de una realidad de sombras, pero estamos cómodos con las sombras; cuando el sabio, es decir, el esclavo que se escapa de la cueva y conoce la verdadera luz - es el único sabio, porque él sabe, y sabe porque ha experimentado, es un sabio porque "ha sabido" ver la luz - vuelve a la cueva a decirnos: mirad, este no es el mundo de la verdad, este es el mundo únicamente de la sombra, no le creemos. Parece evidente que lo que tenemos delante para nosotros es la realidad, es mucho más cómoda la cadena de la esclavitud, tener que liberarse, ascender, subir y sentirse cegado por la luz del sol son experiencias que no nos apetecen, que en el fondo nos asustan, ... en el fondo nos encanta estar dentro de la cueva.

De todo el Mito platónico de la Caverna se deduce que hay dos formas de enfrentarse a la realidad: aquel que se enfrenta a la sombra de la realidad confundiéndola con la verdad (el esclavo que entiende que la sensación y el conocimiento directo de lo que tiene es lo único que hay) o bien aquel otro, que habiéndose liberado de las cadenas, sube, es decir pasa por todo el proceso de la sombra a la luz, que es la famosa dialéctica platónica, para alcanzar el conocimiento de la Verdad. Y conocimiento verdadero de

la Verdad, esta afirmación aunque parezca una redundancia no lo es, porque es verdadero en tanto que es verdadero conocimiento y de la Verdad porque es lo único que hay. Lo que hay es lo que está, lo que está iluminado por el sol, lo que hace que las cosas sean verdaderamente lo que son, no lo que parece que son.

El autentico filósofo, el autentico sabio, será aquel que huya de la sombra para ir a la luz, aquel que se dé cuenta de que el conocimiento de ascenso a la verdad es un conocimiento de purificación, que es lo que llamamos la ascesis. La ascesis es previa al encuentro, y es absolutamente necesaria. Todo acto de conocimiento, todo acto verdadero, todo acto filosófico, en el sentido en que se habla aquí, es un acto de purificación de la verdad. Es un acto de ir dejando la sombra, para ir acercándose a la luz. Es el acto de dejar lo múltiple, lo cotidiano, lo que tenemos delante, lo que se toca, lo que Platón llama el mundo que nace y muere, para enfrentarse con aquella otra realidad que ni nace ni muere y que está inundada por la luz del sol, que es el Bien.

A Platón lo heredamos a través de su obra, que se conserva intacta, y, además, a través de toda la Academia platónica que dura 900 años, hasta que la cierra Justiniano en el año 529. Pero mientras tanto, el pensamiento platónico ha ido calando en todo el mundo Mediterráneo, ha ido centrando, ha ido explicando que es el hombre en el fondo y que es la realidad.

Detrás de esa actitud de Platón, hay una antropología, es decir: ¿qué es el hombre en Platón? ¿quién es ese esclavo que se mueve de la oscuridad a la luz? ¿quién es ese hombre, que está fascinado por la sombra, pero que de repente cuando se da cuenta que la sombra no es - porque en

el fondo el mundo de la sombra de Platón es el no ser - asciende, se eleva y se encuentra con el verdadero ser, y el verdadero ser son las cosas que verdaderamente son, y las que verdaderamente son, son aquellas que están iluminadas por el sol del Bien?

Pitágoras[6] había ido introduciendo una serie de conceptos acerca del hombre y de la realidad. Trae de Egipto el tema de la inmortalidad del hombre. En el mundo griego el tema de la inmortalidad del alma se acepta fácilmente, aunque su origen sea caldeo y egipcio. Nosotros no podemos sustraernos a estos conceptos del alma griega, porque lo hemos heredado en nuestra tradición, aunque hoy, quizá y a través de los místicos, hemos ido purificando y afinando el concepto de alma. El concepto griego de alma lo hemos heredado tal cual y el concepto de inmortalidad, tan propio de nuestra tradición, se encuentra ya en Pitágoras y en Platón. Ahora bien, ese hombre, en potencia inmortal, no está suficientemente pulido, no está sufi-

[6] Pitágoras. Nació en Samos en el siglo VI, siglo que vio nacer a Buda, Confucio, Zoroastro, Lao-Tse y los profetas de Israel y que ha marcado la historia de la humanidad. La vida de Pitágoras se hunde en la leyenda que lo lleva a recorrer los principales centros iniciáticos de su época. Parece incontestable su iniciación en los misterios egipcios y sus numerosos viajes. De regreso a su tierra natal su enfrentamiento con el tirano de su ciudad, le obliga a exilarse al sur de Italia, la Magna Grecia, y funda en Crotona una escuela de carácter místico-filosófico. Pitágoras sentó las bases de una "ciencia total", holística, de tipo tradicional en la que los conocimientos científicos se integran en un conjunto de principios éticos, metafísicos y religiosos, acompañados de técnicas corporales. El conocimiento tenía una función a la vez existencial y de salvación; la vida humana se presenta como una oportunidad de purificación para el alma. (Cf. Ancochea-Toscano o.c.)

cientemente purificado como para alcanzar de golpe la visión de la luz; la vida humana se convierte ella misma en ascesis, la vida humana se convierte, ella misma, en purificación. Vivir es una tarea, y esa tarea consiste en aprender a salir de la cueva para llegar a la luz. La vida es el camino del esclavo entre la sombra y la luz, entre el mundo de lo terreno, el mundo de las cosas concretas, singulares, inmediatas, y el mundo de la esencia de las cosas, de lo que verdaderamente son.

Las cosas son sólo verdaderas, dice Platón, cuando las ilumina el sol, y el sol es una metáfora del Bien, ¿qué significa la palabra bien en la filosofía? La palabra "bien" quiere decir aquello que una cosa es, lo bueno es lo que las cosas son. Lo bueno no es algo añadido a la cosa, sino la cosa misma. La idea platónica, aquello que está en el mundo exterior de la cueva, no es algo bueno porque se añada a..., sino que es bueno, sencillamente, porque es. La tarea del filósofo, del que ama el saber, no es más que la purificación interna de una vida que consiste en desprenderse de aquello que no sirve, que es un lastre, que ata a la cadena del fondo de la cueva, y desarrollar aquello que sirve para alcanzar la verdad de las cosas, que verdaderamente son.

El bien, por lo tanto, no es algo ajeno a la cosa, sino su misma realidad, lo que las cosas verdaderamente son, y queda claro, a partir de Platón, que hay una dualidad subyacente en el terreno del hombre. Por una parte está nuestra vida, llena de limitaciones, de pequeñeces, de entorpecimientos, de insignificancias, ahí está el esclavo que somos todos y cada uno de nosotros; y, por otra, está esa parte que intenta ascender al camino de arriba, al camino de la salvación, al camino de la luz, al que tiende continuamente. El hombre vive esa dualidad, por eso convive

con dos tendencias contrapuestas, que en ocasiones se manifiestan de forma dramática.

A veces lo malo es no sentir ni siquiera la dualidad, la persona que no tiene lucha está perfectamente instalada en la cueva. En ella no se ha producido el despertar, ni siquiera se ha producido la intuición de la luz; está cómoda, está bien instalada, se siente en la cueva como en su hogar. Pero el hogar del hombre no es la cueva, el hogar del hombre es también la luz del sol que ilumina la verdad, y por lo tanto, el hombre está llamado a salir de la cueva, el hombre está llamado a purificarse, a completarse, a terminarse, y la desazón, la terrible dicotomía empieza cuando el hombre se da cuenta de que sólo está en la cueva. Porque mientras que uno no lo sabe, vive en una ignorancia que de alguna manera es confortable. Ser un ignorante en el terreno de la filosofía, al que nos referimos ahora, significa estar cómodo con las cosas de este mundo; uno empieza a no estar cómodo con las cosas de este mundo cuando piensa que puede existir cualquier otro, cuando añora. Ahí empieza, realmente, la dicotomía del alma, la división del alma, "el ascenso del alma de la oscuridad a la luz", de la ignorancia a la Verdad.

De Platón heredamos una visión dualista de la realidad, hay un mundo de cosas perecederas, terrenas, mutables, que rodean nuestra vida común; y hay un mundo al que hay que ascender, al que hay que subir, al que hay que llegar, que también nos pertenece, pero que es producto de una conquista interior del hombre y en el fondo en eso consiste la vida espiritual que no es más que esa búsqueda, que en Platón es filosofía dialéctica, y en definitiva aprehensión de la idea.

El platonismo es un ejercicio espiritual que mueve a buscar con toda el alma la Verdad, la Belleza, el Bien; trata de conocer la Divinidad y asemejarse a ella.

El neoplatonismo

La filosofía de Platón sigue viva durante siglos. En el s. III, (en el año 203 nace Plotino), va a aparecer con una fuerza, con una vitalidad, con una especie de pasión fundamental, un nuevo resurgir de la filosofía griega, el "Neoplatonismo", al que se ha llamado el "canto del cisne" del mundo antiguo. El neoplatonismo es una mezcla de Platonismo, de Pitagorismo, de Cristianismo, de la *Estoa* y de los epicúreos, es decir, de todas aquellas escuelas que habían hablado de un modelo de hombre, que se fusionan y adquieren, de repente, una fuerza, una vitalidad enorme. Cubre desde el siglo III (siglo que llena por entero Plotino, que es el que da forma al neoplatonismo), hasta la muerte de **Boecio**[7] en el s. VI. Este resurgir de Platón, el cercano a nosotros, que es el neoplatonismo, va a influir de una manera directa en la mística occidental.

El neoplatonismo fue como un nuevo mito que se apoderó de los espíritus, lleno de impulso interior, espíritu religioso y místico.

---

[7] Boecio (480-525) filósofo y hombre de estado, platónico ecléctico, fue llamado "el último romano y el primer escolástico". Con él se inicia la cultura y el pensamiento de la Edad Media; gracias a él la Edad Media conoció la cultura griega, y el occidente latino comienza a conocer alguna de las obras de Aristóteles. Ha influido profundamente en la vida espiritual medieval a través de su obra *"La consolación de la filosofía"*. Siendo ministro de Teodorico el Grande cayó en desgracia y fue ejecutado.

Numenio de Apamea (120-180)

Numenio de Apamea, filósofo neopitagórico[8] y maestro de Plotino, decía de Platón que no era más que un Moisés, un Moisés que hablaba griego. Llamado "El romano", aunque de origen sirio, se le atribuye una frase que describe de manera evidente su actitud filosófica: *"Conviene combinar a Pitágoras y a Platón, añadiendo los Misterios y las creencias populares, sobre todo las doctrinas de los brahmanes, de los judíos, de los magos y de los egipcios"*, y que nos da una idea de lo que debió de ser el clima cultural religioso, místico e incluso literario, de estos primeros siglos del cristianismo, de su viveza y del eclecticismo del pensamiento llevado a su máxima expresión, de su riqueza y vivacidad.

Numenio nos habla ya de un universo descendente, jerarquizado (el gran tema de los neoplatónicos), presidido en un primer escalón por Dios, Eterno, Incorpóreo, Indivisible, Inconmensurable, el Ser-en-sí, Bien sumo, Inteligencia suprema, infinitamente feliz, Pensamiento puro. En un segundo escalón el Demiurgo en el que residen las ide-

---

[8] El neopitagorismo resurge en el siglo II, resaltando los aspectos más simbólicos e incluso místicos del pitagorismo primitivo, inmortalidad del alma, transmigración, la vida como purificación y ascesis, y los reúne con otros de carácter platónico. Se inicia con una obra publicada en Roma por Publio Nigido Fígulo, *"De Diis"* (Sobre los dioses). Es Alejandría donde el neopitagorismo alcanzó su mayor esplendor y donde se publicaron el mayor número de obras (alrededor de unas 90), escritas en griego en dialecto dórico. En esta escuela se publican las cartas y los famosos versos Aureos del propio Pitágoras, que comentados posteriormente por Jámblico, van a pasar a Occidente. Este pensamiento tan vigoroso y tan fuerte influyó, sin duda en Ammonio Sakkas y, a través de él, en Plotino.

as, creado por Dios, en el cual Él se expresa. Éste crea, a su vez, el mundo sensible, sin perder de vista las ideas y al Dios Bien. El tercer escalón de la divinidad es el mundo creado, que expresa con su belleza al Dios creador. Fuera de todo ello está la materia, dispuesta a recibir sobre ella siempre la acción divina. El alma humana fue creada por el Demiurgo y conserva en ella el reflejo del Bien supremo a cuya imagen fue creada.

Numenio de Apamea ejerció una fuerte y clara influencia sobre Plotino, sobre todo a través de su tratado "Sobre el Bien", que conservamos gracias a Eusebio de Cesarea.

Plotino (203-269)

Plotino era un hombre especial, sin duda, "ardía en él una nostalgia de la Divinidad que no encontramos en ningún otro filósofo de la antigüedad" (Kiefer). Es egipcio, nace cerca de Alejandría. En esta ciudad se forma con Ammonio Sakkas; parece que buscó durante toda su juventud una filosofía que lo llenase y no la encontró, hasta que, al encontrar a Ammonio, se dice que exclamó: "esto es lo que andaba buscando". **Ammonio Sakkas**[9] fue una

[9] Ammonio Sakkas (175-242): Maestro directo de Plotino, gran personalidad, su fama se debe, fundamentalmente, a su vida, llena de rigor y de ascetismo, pero también de alegría y plenitud. No escribió nada, de ahí las elucubraciones que se han hecho sobre su vida y escritos, atribuyéndole incluso la obra llamada "Corpus Areopagiticum" (del místico cristiano Dionisio Areopagita al que nos referiremos más adelante). Parece que tuvo contactos con el cristianismo del que luego se alejó. Estuvo influido por religiones orientales y conoció el budismo y el hinduismo, de forma directa a través de los *shakyas* que viajaban entonces

personalidad muy curiosa en filosofía, una mezcla de platonismo y una mezcla de budismo, pues parece que en este tiempo los monjes hindúes y budistas llegaron al Norte de Africa y todo el Imperio Romano conoció, de alguna manera, la filosofía oriental. Hay una gran mezcla y en esta mezcla se forma y se educa Plotino. Después de irse hasta Persia [10] a los 40 años, para conocer las fuentes del conocimiento oriental, guiado - según Porfirio - *"por un deseo afanoso de experimentar la filosofía que se practica entre los persas y la que florece entre los indios"*, vuelve a Roma y funda una escuela que va a durar unos 30 años, los últimos de su vida. Hay que resaltar que se trata de "experimentar" lo que "se practica"; estos filósofos son hombres que no se limitan a especular intelectualmente, el auténtico filósofo experimenta, practica, vive.

Plotino va a poner las bases de una filosofía tan vigorosa, tan fundamentada, tan ordenada, que el lenguaje que luego ha heredado la mística occidental está ya en Plotino. Por eso hablamos de "mística especulativa", por eso hablamos de aquella necesidad del conocimiento en el hombre que se convierte en un conocimiento de lo único que merece la pena conocer, que es lo divino. En Plotino, conocimiento significa conocimiento de lo divino, de lo úni-

---

por el Mediterráneo. "No puede establecerse que Ammonio haya sido un pitagórico, ni un mago, ni un místico..., era un maestro de vida espiritual, que enseñaba el arte de purificar el alma y el método para unirse a la Divinidad " (Trouillard J. "Historia de la Filosofía" Siglo XXI)

[10] Como miembro de la expedición de Galieno III contra los persas, en el año 242. Ello nos permite suponer que las semejanzas que se han detectado entre el sufismo y neoplatonismo no representan solamente una influencia recíproca sino también y, de forma destacada, la existencia de fuentes comunes anteriores a ambos.

co que hay, del Uno. Plotino no escribe nada, sólo da clases y un alumno suyo, Porfirio, recoge en seis secciones que luego divide en nueve libros cada una, las famosas "Enéadas" de Plotino. Son especulación pura, no están ordenadas, no son sistemáticas, reflejan la vivencia profunda de un hombre que plasma de forma filosófica, es decir, empleando el lenguaje filosófico propio de su tiempo, una capacidad mística, una capacidad de encuentro con la realidad muy definida, y eso es lo que nosotros vamos a llamar Neoplatonismo, y va a influir de una manera tan marcada en toda la mística especulativa hasta Eckhart, hasta el maestro Eckhart.

Plotino era de carácter dulce, suave, apaciguador, a su escuela en Roma podían asistir mujeres - no siempre a las escuelas de filosofía podían asistir las mujeres -. El propio emperador Galieno y su mujer se hicieron amigos de Plotino, incluso idearon, en algún momento, fundar una ciudad perfecta, como había sido la idea de Platón, debía llamarse: Platonópolis. Jamas se llegó a construir está ciudad. La utopía siempre permanece o subyace en el hombre, es esa realidad que le sirve al hombre para poder pensar que existe, sin nunca realizarse. La utopía tiene la misión de atraer al hombre hacia una realidad que ansía sin nunca concretarse, porque hasta que nosotros no alcancemos la perfección no puede darse la utopía. Cuando nosotros hayamos llegado a la realización entonces vendrá la utopía y vendrá automáticamente, sin que nos la planteemos a nivel teórico, porque la utopía no es más que la salvación humana en el sentido pleno de la palabra salvación, que significa: salud, plenitud, totalidad. Hasta entonces no habrá utopía posible. Es necesario, sin embargo, que existan utopías, porque la utopía, como la de Platón y la de

Plotino, le sirve al hombre para ponerle una meta inmediata que el hombre tiene que seguir intentando alcanzar. Si el hombre renunciara a la utopía, aún sabiendo desde el principio que la utopía es utópica, no sería hombre.

Plotino tiene una visión cosmológica y ontológica del mundo muy especial, indudablemente influida por la teoría platónica de los dos mundos. Elabora toda una cosmología - que de hecho es una ontología - en la que explica que la realidad está presidida por el Uno. El Uno de Plotino es algo indefinible, algo más allá de toda realidad, más allá de toda definición, más allá de todo nombre, más allá de toda delimitación. Él es la fuente del espíritu y la fuente de la vida, y la fuente de la realidad, y la fuente de todo lo que es, pero Él mismo no es, porque si fuera sería algo entre las cosas que son y el Uno no es en la medida en que no es como las cosas que son. *"[El Uno] es más que un ser, más que esencia, más que existencia, más que Dios... El Uno no puede ser ninguna cosa existente, sino que es primero que todas las cosas existentes... Es tal que nada puede predicarse de Él, ni el ser, ni la esencia, ni la vida"* [11]

A partir de Plotino se va a inaugurar el camino de la vía negativa, de la mística apofática [12], que va a tener luego su expresión en Dionisio Areopagita en el s. V. El Uno está más allá de toda definición y del Uno proceden, emanan, salen, todas aquellas otras realidades que ya son, ¿pero en que medida son las otras cosas? Lo son en la medi-

[11] Enéada III,8

[12] Se entiende como mística (o teología) apofática (del griego *apóphasis,* enunciado negativo, opuesto a *phasis,* enunciado afirmativo) aquella que nos dice lo que Dios "no es" frente a la mística (o teología) catafática que afirma lo que Dios es.

da en que participan del Uno. Nada hay fuera de la realidad que no sea el Uno, por eso hay una dialéctica de la contradicción. El Uno es lo que hay, el Uno es el ser que no es, es aquello que, siendo todo lo que es, no es ninguna de las cosas que son. Es aquello que excede, que trasciende, que delimita la realidad, y que por otra parte, emana, fluye, todo lo que hay. Fuera del Uno no hay nada, ni siquiera pensable. Después del Uno, el *"Nous"*, el Nous es el intelecto, la creación, la inteligencia, la capacidad organizadora de la realidad, es el Demiurgo platónico.

Platón había hablado, en *"El Timeo"*, de una figura que no está muy bien delimitada. Platón decía que entre aquel mundo eidético, aquel mundo de la perfección, aquel mundo de las cosas que verdaderamente son, y el mundo de la sombra, había un hiato, había una ruptura, había un abismo de ser, tan grande, que hacía falta un Demiurgo, es decir, un ordenador, un elemento, el Nous, la inteligencia creadora, aquella que pone cada cosa en su sitio, aquella cosa que da forma a la realidad, aquello que hace que las cosas sean lo que son, es un intermedio entre esa realidad última y definitiva y el ser de las cosas concretas. Ese Demiurgo platónico, que luego no vuelve a aparecer (aunque si lo hará con frecuencia en los escritos de los gnósticos) es fundamentalmente el "Nous" de Plotino. Es la inteligencia ordenadora, lo que ordena la realidad, lo que le da forma, lo que le da estructura.

El universo de Plotino comienza en el Uno indefinible, inexplicable, inhaprensible, absolutamente más allá de toda realidad e inexplicablemente dentro de todas y cada una de las cosas que son. Sin el Uno nada sería nada, por eso todo lo que hay es participación del Uno. Lo que ocurre es que el Uno no se mengua, no se deteriora, sino que el Uno

permanece en sí mismo siempre, como la luz que emana del sol; el sol no deja de ser el sol porque la luz nos llegue a nosotros, no se degrada por eso. El Uno es, y, por debajo de Él, el Nous forma, ordena, crea, realiza la inteligencia; luego viene el alma, pero el Alma del mundo, el Alma del universo, lo que sustenta la vida. La vida no es algo que yo tengo para mí solo, la vida es algo que transcurre por toda la realidad, que fecunda la realidad, toda ella entera, desde los astros al último gusano del camino, a la tierra, todo está vivo. Decían: todo está lleno de dioses. Todo está lleno de espíritu, todo está lleno de vida, todo vibra, todo es, y todo es en la medida en que participa del Uno.

Desde el Uno, al Nous y al Alma del mundo hay graduación, sin que haya mengua del ser del Uno, que permanece "siempre" como una realidad indivisible, se trata de un proceso de emanación. Emana, surge de la plenitud del Uno. El Uno no tiene más remedio que expandirse porque el Bien es difusivo por esencia, el Bien es la totalidad y como que no le queda más remedio que hacerse otro. Diríamos que dentro del Uno existe una pasión por el ser, que hay un Eros, ese es el Eros de Platón. El Eros platónico es la necesidad, la tendencia, el ansia de poseer aquello que de eterno hay en las cosas, y eso late en toda la realidad, late continuamente, late como un recuerdo de lo que uno es, la realidad vibra porque ya es eterna, aunque ella no lo sepa. Por eso, la filosofía libera de la ignorancia para alcanzar la luz que es el contacto con la realidad.

Tenemos pues: el Uno, el Nous, el Alma, y luego el alma individual. Todos y cada uno de nosotros constituimos con ese alma una totalidad viva, el fundamento de la realidad. Gozamos de lo que los griegos llamaban "*simpateia*", *sim* es "con", *patos* es "movimiento del alma", im-

pulso fundamental de la vida, *sim-patos* significa aquellos que coinciden en el mismo *patos*, eso es ser simpático, estar en simpatía con la realidad. Lo simpático es lo contrario de lo antipático, el anti implica separación, dualidad, ruptura, lo que no es igual. El *sim-patos* significa la identidad. Las almas, dice Plotino, gozan de la simpatía con el universo, el *sim-patos* de la realidad. Aquello que comunica la realidad.

Plotino nos describe, por lo tanto, un universo de emanación, de vida, de plenitud, de totalidad que va degradándose del Uno (de aquella realidad última, indefinible, ajena incluso a la aprehensión, casi incapaz de ser tenida, incluso anterior a la propia idea de lo que nosotros llamamos Dios), a la materia. Porque aquello que nosotros hemos llamado Dios, es ya una explicitación del Uno, ya es una manifestación primera de la realidad, el Uno subyace ocultamente, aquello que sustenta lo divino, eso, es el Uno. Pero la realidad no se acaba en esa realidad emanada del Uno. El Nous, el Alma, el alma, el mundo de la materia, todo, de una manera como magnética vuelve automáticamente al Uno. El proceso es doble: por una parte lo que se llama la procesión del Uno, el *prodos*, la degradación del ser, aquello que emana por la propia esencia del Uno, por la propia plenitud del ser y, por otra, la necesaria conversión hacia el Uno (convertirse es dar la vuelta, lo que se llama la "*epistrofé*"). Una vez que se ha llegado a la materia, se retoma el camino del ascenso, vuelve al origen y vuelve al origen porque el origen la atrae, le llama, es el *Eros*, es la atracción última, es la pasión última de vivir. Todo vive por ese *Eros*. Vivimos única y exclusivamente para dar salida a esa necesidad de reencuentro con el Uno. Volver al Uno significa haber bajado y haber subi-

do, es un proceso continuo, es un proceso cósmico y ontológico (*exitus - reditus*).

"El Uno no puede ser establecido, puesto que es el punto de partida místico de toda efusión del ser, así, toda realidad es la sola expresión de la simplicidad absoluta que hay en él y además es el centro místico puesto que en él coinciden todos los centros de fusión y de coincidencia que comunica así a la realidad una eficacia divina, los contrarios tienen en él su significado" dice Plotino [13], y añade: *"El Uno no se nombra, no se define, es inerte, pero así mismo y dentro de sí, sufre una enorme presión,* ***hierve por la necesidad de no estar solo***". El Uno no quiere estar solo, lo infinito está enamorado de lo finito, lo indeterminado de lo determinado, lo ilimitado de lo limitado. El Uno no sólo es ese sol impasible, o ese motor inmóvil del que nos va a hablar Aristóteles, sino que en el fondo el Uno hierve de pasión interna por conseguir la pluralidad de lo otro. Necesita expandirse y el amor constituye en el Uno la esencia de la realidad que le lleva a abrirse a lo que no es él mismo. Por eso el amor es sufrimiento y ruptura, porque para llegar a la unión hay que sufrir primero la desunión. El amor es el proceso por el cual uno vuelve a retomar aquello que ha perdido, sólo ama uno lo que añora, la nostalgia de lo que ya no es. Por eso, el hombre profundamente enamorado, es el hombre profundamente herido de nostalgia, es el hombre que quiere volver al Uno, es el hombre que necesita recuperar la unidad perdida, aquello que lo hace pleno, que lo hace feliz, que lo hace total, eso es lo que dice Plotino.

[13] Cf. el prólogo de J. Soler a "Los nombres divinos y otros escritos"

Esa vuelta, esa vuelta al Uno, es una vuelta que, por una parte, es una vuelta que hace la razón, que hace el intelecto, la parte del Nous que tiene toda alma humana; pero la vuelta al Uno es la vuelta de aquello que te impulsa a la felicidad. Cada ascenso que uno cumple en la búsqueda del Uno es un proceso que lo hace más pleno, por eso es un proceso de ser, la ética es algo necesario, pero no define al hombre. El hombre no se hace mejor por tener un comportamiento éticamente correcto, no, el hombre a medida que es, se convierte en lo que tiene que ser, y en el ser que es, el ser realmente bueno. Ser bueno es SER, es recuperar la parte del Uno que uno lleva dentro, es una cuestión ontológica, no es una cuestión meramente ética ni axiológica. Es la cuestión de reconstruirse, de volver a la unidad primordial, y cuando uno se convierte, se vuelve, de la materia al ser, automáticamente va sintiéndose iluminado, atraído magnéticamente por el Uno. Hacerse a sí mismo, significa sentirse atraído por lo único que hay, y lo único que hay es el Bien.

En todo el proceso del Uno a la materia, el hombre tiene una misión extraña y fundamental: somos materia pero no somos sólo materia, somos algo más que materia, pero también materia. La materia constituye una parte de nuestra realidad, que hay que querer, que hay que amar, que hay que cuidar, pero sabemos que hay algo en nosotros mismos que no se acaba en el límite de nuestra piel, que el límite de nuestra piel no es el límite del yo, que no es el límite del alma, la piel. El retorno empieza en el momento en que con-vertimos la mirada, y todo lo que viene con nosotros en la materia, hacia el Uno; y comienza el camino de ascenso, empieza un camino de subida, empieza el camino de la reconstrucción.

Dice Plotino, que tenemos, primero, que dejar el alma sola. Es decir, lo primero que hay que hacer es olvidarse de los sentidos, no olvidarse sólo de los sentidos en la medida en que puedan ser malos o negativos, - esos puritanismos tan mal entendidos de occidente, que tanto daño han hecho -, no, olvidarse de los sentidos en la medida en que el alma necesita encontrarse consigo misma, acallar el cuerpo para que hable el espíritu, acallarlo pero ni martirizarlo, ni atormentarlo, sino acallarlo. No se trata de despreciar la materia, sino de asumirla, de espiritualizarla, de hacerla yo. Este cuerpo, y no otro, el que me han dado, el que tengo, el que me ha servido para hablar, comer, amar, acariciar, soñar y vivir. Sin él no habría podido hacer nada de eso, por lo tanto, el cuerpo constituye una parte integrante del ser.

Pero el alma tiene que estar sola, y sola quiere decir alejada de los apetitos, sobre todo de los apetitos de poder y de dominio. Una vez que el alma está sola, dice Plotino, hay que ascender al segundo grado, y es un grado cognitivo, se trata de ver las esencias de las cosas, no conocer las cosas en su pluralidad, no dejarme llevar por lo atractivo del mundo en la medida que es plural y múltiple. Cuando tengo algo ante mí, no quedarme en lo que parece que es, sino en lo que es verdaderamente, no pararme en la apariencia sino en el ser. A eso le llama Plotino, basándose en Platón, "*intuición de la realidad*". El conocimiento discursivo me lleva a razonar acerca de la realidad, el conocimiento intuitivo me lleva a aprehenderla, a tomarla, a poseerla. Si, en el segundo momento de la conversión, una vez acallada el alma, una vez todo sosegado, acallado el sentido, - eso nos lleva a Juan de la Cruz "*estando ya mi casa sosegada...*" - es cuando el alma se encuentra consigo misma, entonces el alma da el paso siguiente, no sólo

se apacigua, sino que aprehende, es decir, toma, comprende, ve las esencias y las esencias son lo que las cosas son, no la apariencia. Nuestra ciencia es una ciencia de apariencia, nuestro saber es lo que las cosas parecen, y cuando la apariencia tiene dicotomía con el ser, se convierte en la falsedad del ser, y en vez de mostrarlo lo oculta.

Si llegáramos a ser absolutamente espontáneos, hasta el punto que nuestro ser se irradiara en nuestra apariencia, entonces, la apariencia no sería el no ser, sino la muestra del ser y a esto nos conduce la dialéctica, a ver las cosas como son, en su plenitud, con la luz del Bien que las está iluminando y que hace posible que sean conocidas por mí. Ese es el segundo paso.

El tercer paso es la contemplación del Uno, es la unión definitiva con aquella cosa que me atrae, que me llama desde la eternidad, con la que yo, de alguna manera, siempre he sabido que tengo una unidad última, por eso el ascenso del alma es un ascenso a algo que en el fondo ya se sabe. La vuelta espiritual al Uno no es algo que uno se invente, sino que toda alma que procede del Uno no hace más que volver a su fuente de origen. Por eso, añoramos lo que somos y, por eso, ya somos lo que seremos; únicamente tenemos que creérnoslo, si fuéramos capaces de creérnoslo ya, haríamos presente la unidad de la diversidad con el Uno. Lo que pasa es que en el fondo, nosotros casi nunca nos creemos lo que decimos; y una cosa "tremenda" que ocurre cuando uno lee a estos místicos, es que se da cuenta de que cuando ellos hablan de esta verdad, cuando escriben acerca de está verdad, están hablando de algo que ha sido operativo en ellos, mientras para nosotros sigue siendo teoría.

Plotino, dice su discípulo Porfirio, alcanzó el éxtasis cuatro veces en su vida. *"Muchas veces me despierto es-*

capándome de mi cuerpo, extraño a toda otra cosa, en la intimidad de mí mismo. Veo una belleza maravillosa. Estoy convencido, sobre todo entonces, de que tengo un destino superior; mi actividad es el grado más alto de la vida, yo estoy unido al Ser divino y me fijo en él por encima de los demás seres inteligibles... Abandonando tu individualidad es como llegas a ser el Todo" [14]. La unión total y absoluta con el Uno, esa unión de fusión donde ya no hay división, donde ya no hay ruptura, donde uno es semejante a la fuente que lo atrae, donde todas las diferencias se han borrado, y donde únicamente queda la fusión con aquello que me hace *simpático* con la realidad. Donde han desaparecido, se han quitado, se han ocultado, todas las segundas intenciones, todo lo que me separa; y me uno, de repente, a aquella cosa que, en el fondo, siempre he sabido que está.

Cuando se produce la conversión, es decir, el intento de volver a mirar hacia el sol del Bien - que eso es convertirse -, nunca cree uno que esté haciendo una cosa excesivamente nueva. Cuando se produce esa conversión, absolutamente necesaria, en lo más hondo, allí, en eso que llama la "*scintilla animae*", - que vamos luego a ver retomado en Eckhart -, el "*ape*x" del alma, el centro del alma, allí, en ese centro oscuro (al que casi nunca vamos, del que sabemos poquísimo y en el que nos da terror entrar) uno se da cuenta que ya sabía que aquello se iba a producir. La conversión no es más que mirar de nuevo a lo que uno siempre ha sabido que tiene que mirar, por eso convertirse significa dar la vuelta en el proceso de descenso del Uno y retornar al Uno, es decir, retornar al Bien, retornar a la fuente, volver a aquello que yo siempre he sabido que soy.

[14] Enéada IV, 8, 1

Plotino destaca la importancia que tienen el filósofo, el músico y el poeta como actitudes para volver al Uno. En esos tres grados de la conversión, del retorno: dejar los sentidos, el poder; dejar el conocimiento falaz de la sombra; y alcanzar el Uno, los conocimientos que ayudan al hombre a purificarse - que en definitiva ayudan a alcanzar aquella fuente de la que ha partido - son: el saber (la filosofía), la matemática (la música) , y por último la búsqueda del bien que es lo propio del poeta. Es decir, el filósofo, el amante y el músico, según él, son aquellos que nos preparan, de alguna manera, para esa conversión, ese cambio y ese proceso.

Son frases tomadas del propio Plotino [15]: *"Es menester que se desarrollen el filósofo, el músico y el amante. Al músico es necesario conducirlo más allá de los sonidos sensibles, ritmos y figuras...y guiarlo a la belleza que ellos contienen y enseñarle que lo que excita su entusiasmo es la armonía inteligible y lo bello que en ella se halla, la belleza universal y no sólo la belleza particular."* Eso es el músico. *"El amante asciende directamente de la belleza sensible y corpórea a la belleza inteligible y espiritual, y finalmente al Uno fuente de toda belleza "*. Y, por último, el dialéctico, es decir el filósofo en el sentido griego que hemos visto, es decir, el que ama el saber, el que ama el único y verdadero saber. La filosofía es aquella que sirve para que *"cesando de errar en torno a todo lo sensible, se adhiera así a lo inteligible, y aquí encuentre su tarea, alejándose de la falsedad y nutriendo el alma en el campo de la Verdad"*.

[15] Enéada I,3

El alma que se somete a este cambio, a este proceso, es como si se metiera de repente en unos raíles que sólo llevan y conducen a ese fin. Dice Plotino: *"No conviene perseguirlo, (el éxtasis), sino esperar tranquilamente a que se nos aparezca, preparándonos a la contemplación como el ojo espera, al principio del día, al sol, que, como dicen los poetas, emergiendo desde el horizonte, por encima del océano, se muestra a nuestra contemplación y a nuestros ojos para que lo veamos. Él* [es decir Él, lo único que hay, el Él con mayúscula] *aparece así, entonces, casi sin haber venido, más bien presente antes que cada otra y cualquier cosa, antes aún de que venga la inteligencia; y es maravilloso, porque entonces parece que sin haber venido, ya se hallaba desde siempre presente*". Texto éste tomado de la Eneáda V, que cuando habla de la conversión al Uno, es pura mística de la quietud y de la pasividad, puro quietismo.

Una vez que el hombre ha convertido la faz hacia esa realidad última, Él viene, y viene porque ya estaba. El éxtasis consiste en percibir de una manera total y absoluta, una presencia ya dada; en el fondo el éxtasis no es más que de repente caer en la cuenta de lo que uno es. El éxtasis no puede buscarse fuera, con drogas, con espejismos, con…, eso no es el éxtasis; el éxtasis no es más que un grado de conciencia del hombre y no hay éxtasis mayor que percibirse a sí mismo en el Uno. Hoy, se le llama mística a muchas cosas que no tienen nada que ver con ella, por eso, es necesario volver a las raíces de la mística especulativa. La mística, en definitiva, te dice que tu vuelvas a ser lo que siempre has sido.

Todo eso es lo que nos dice Plotino. Plotino tuvo escuela, tuvo alumnos, tuvo seguidores, es a uno de ellos, a

Porfirio [16], a quien le debemos la obra que conocemos de Plotino. Plotino se negaba a escribir y Porfirio se dedicó a coleccionar sus clases, escribirlas, coleccionarlas, darles forma.

Porfirio dice que *"La mente del sabio es el verdadero templo de Dios, y a Dios le tributa el máximo culto el que más le conoce. Dios no necesita de nadie pero el sabio sólo necesita a Dios*". Es decir, la sabiduría se reduce a un único conocimiento, al conocimiento de lo divino. La sabiduría del mundo clásico es conocer lo único que merece la pena conocer, ir al alcance de lo único que en el fondo es objeto de verdadera ciencia. Por eso, todo lo demás, lo que Platón llama: la *doxa*, la *episteme*, son conocimientos parciales, conocimientos necesarios, pero no el auténtico y único conocimiento necesario del Uno.

El cristianismo está en ese momento en una fase de expansión, con unas consecuencias políticas - sobre todo a partir del momento en que el cristianismo se hace una religión oficial del Estado, de modo que a partir del s. III, la expansión del Imperio va unida a la expansión del cristianismo - y unos cambios en la cultura tradicional del imperio romano, que muchos filósofos se niegan a aceptar. Sin embargo muchos de los escritores cristianos de esta época - como Orígenes, Clemente de Alejandría, etc. - que eran

---

[16] Porfirio (233-304) estudió en Alejandría y Atenas. Permaneció seis años junto a Plotino en la escuela de Roma. Gracias a él conocemos el pensamiento de Plotino. Nos ha legado sus lecciones agrupadas en seis libros, dividido cada uno en nueve secciones: "Las Enéadas". Aunque sus escritos propios carecen de originalidad, su esfuerzo por subrayar la absoluta contraposición entre alma y cuerpo ha influido enormemente en Occidente. Es conocido, sobre todo, por su Introducción (*Isagoge*) a las Categorías de Aristóteles.

auténticos sabios de su tiempo, conocían a la perfección la filosofía griega y aplicaron estos conocimientos a la reflexión sobre su propia fe.

Plotino ejercerá una influencia enorme en el cristianismo, de tal manera que la lectura de las Enéadas de Plotino se amalgaman con él de tal manera en la Edad Media, que es difícil separar muchos aspectos de la reflexión filosófica del cristianismo, del puro platonismo. Ahí están mezclados el platonismo, el neoplatonismo y el cristianismo, y es muy difícil separarlos ¿por qué? Quizá porque en el fondo estaban hablando de lo mismo; quizá, porque en el fondo, tienden a la única realidad posible llamándola con expresiones y palabras distintas.

Proclo (410-485)

La escuela de Atenas, la Academia fundada por Platón en unos terrenos dedicados al dios Academo, pervive 900 años a la muerte de su creador, durante los cuales la especulación filosófica no cesó nunca. El mundo antiguo vivió mil años, siempre abierto a la Academia de Platón. Fue una fuente de conocimiento, una fuente ininterrumpida de filosofía, hasta que Justiniano la cierra en el año 529.

En la última parte del s. V, aparece una especie de vuelta a la fuerza última de la filosofía griega, y uno de los representantes de este movimiento último, del neaplatonismo, fue Proclo. Figura controvertida, porque escribió un tratado contra los cristianos, y de gran influencia en la Edad Media por su *"Liber de Causis"* [17] que se citaba sin saber que era de él. Tanto que el himno, que se reproduce más adelante,

[17] basado en sus *"Elementos de Teología"*.

todo el mundo pensó, hasta hace relativamente poco tiempo, que era de **San Gregorio Nacianceno**[18].

Proclo fue una figura muy atractiva (su discípulo Marino lo describe como una persona hermosa y bella, con un atractivo especial y un gran magnetismo) que nace en Bizancio y se siente atraído por la filosofía desde muy niño. Entra en la Escuela de Atenas, que entonces dirige Ciriano, cuya hija Asclepigenia era una iniciada, sacerdotisa de los cultos de Eleusis. Asclepigenia inicia a Proclo, y se abre en la vida de Proclo, de repente, como una luz. Se da cuenta de que ser filósofo *"es hacerse hierofante* [19] del mundo entero". Es decir, el filósofo tiene la obligación de hacer sagrado todo aquello que toca, de convertir en sagrada toda la realidad (eso es ser hierofante el que manifiesta lo sagrado de la realidad) y Proclo se hace taumaturgo, poeta, escritor y filósofo. Se inicia en todas las grandes religiones mistéricas de entonces, y empieza a llevar una vida de austeridad hasta el punto que Marino, en su obra sobre la vida de Proclo, dice: "que se entrega a la meditación con desmesura". Es decir, fue un hombre que dedicó su vida a la meditación y al ayuno, un hombre que dedicó su vida al enriquecimiento espiritual y a la vida espiritual.

---

[18] Gregorio Nacianceno (329-389) Padre capadocio. Estudió en Alejandría, Cesarea y Atenas donde fue profesor de retórica. Convertido al cristianismo se retiró con su paisano y amigo S. Basilio (hermano de Gregorio de Nisa) a hacer vida eremítica, con un lapso de un año en el que ejerció de obispo de Constantinopla. Quedan de él, entre otros, cinco importantes sermones sobre la Trinidad, en plena controversia con el arrianismo.

[19] hierofante: etimológicamente es "el que muestra los [ritos] sagrados", por extensión el que los realiza y, sobre todo, el iniciador a los misterios.

Proclo tomó lo que había escrito Plotino, lo que escribieran Platón y Aristóteles, y reelaboró una filosofía que va a ser un antecedente de la actitud escolástica, porque le da un orden, una estructura y un esquema racional.

El desarrollo del sistema de Proclo es un movimiento continuo de descenso y ascenso en el cual los seres particulares primero proceden y después retornan a sus principios respectivos, pasando de la unidad a la multiplicidad y de la multiplicidad a la unidad. Todo procede por emanación de una Unidad de la que participan las cosas que de ella proceden sin dividirla. La Unidad se despliega en una cadena de manifestaciones en serie, en la que cada principio de serie es la causa de las realidades que se derivan de ella. En este proceso de emanación, lo que hay de más elevado en una serie, toca a lo más ínfimo de la superior, actuando ambos de intermediarios, tanto en el proceso de manifestación como en el proceso de retorno.

El proceso emanativo sale del Uno, universal y simple, para ir generando un mundo cada vez más restringido y complejo, hasta llegar al alma, el nivel más complejo, que implica todos los anteriores. A partir de ahí se inicia un proceso de simplificación hasta la materia, que por su absoluta desnudez es una especie de inversión de la Unidad. El alma es así el centro y medio de todos los seres.

El hombre posee una facultad superior al entendimiento - que Proclo llama *la flor del ser* - por la cual puede llegar al éxtasis y al conocimiento del Uno por contacto directo. En el ascenso que lleva al hombre al retorno hay tres fases: el Amor (*eros*), que da el impulso inicial, la Verdad (*aletheia*), que llega hasta el mundo inteligible y la fe (*pistis*), que eleva el alma hasta la contemplación del silencio místico y a la unión con el Ser. El proceso de retor-

no de la multiplicidad a la Unidad es un proceso de retorno a la divinidad, de modo que, en Proclo, “unificar” y “divinizar” son la misma cosa.

Proclo profundiza en la teología negativa que se había iniciado en Plotino. Todo aquello que era Dios como “no ser”, aparece, definitivamente, como la incapacidad que tiene el hombre de poner nombre a la divinidad. Todo nombre que el hombre pone a lo divino, es inexacto, es incorrecto, no sirve para nada, no define. Normalmente poner nombre significa definir, delimitar una cosa, como a Dios no lo podemos delimitar, intentar ponerle nombre a la divinidad es como una especie de empresa absurda, sin sentido, porque en el momento que lo nombro lo estoy poniendo en medio de las otras cosas, y desde el momento que lo nombro, estoy haciendo de Él una realidad entre otras realidades. Proclo nos va a hacer conscientes de la incapacidad del conocimiento de lo divino, desde el punto de vista humano, si no es por eso que nosotros, luego, vamos a llamar: la Gracia.

Por el hecho de ponerle nombres a Dios no le conocemos, porque, en realidad, somos incapaces de ponerle nombre alguno:

Oh Tú que todo lo transciendes,
que estás más allá de todo,
¿acaso me es permitido cantarte
llamándote de otra manera?

¿Cómo celebrarte oh Tú,
que eres transcendente a todo,
con qué palabras dirigirte alabanzas?

Con ninguna palabra, en efecto,
puedes ser nombrado.
Siendo el único sin nombre,

engendras, sin embargo,
todo lo que puede enunciar el verbo.

¿Cómo puede contemplarte la inteligencia?
pues Tú no puedes ser abarcado
por ninguna inteligencia.
Siendo el único desconocido,
engendras, sin embargo,
todo lo que el espíritu puede conocer.

Todo lo que puede decir la palabra
y todo lo que no puede decir la palabra,
Te proclama.
Todo lo que puede concebir el espíritu
y todo lo que no puede concebir,
Te glorifica.

...

Todo procede de Ti
más Tú no procedes de nada
y por ello eres solo.

...

¡Oh Tú a quien se invoca
bajo nombres tan diversos!
¿Cómo podré llamarte?
¡Oh Tú que eres el único
a quien no puede llamarse!

¿Qué celeste inteligencia podrá
deslizarse bajo los velos
que Te recubren con deslumbrante luz?

Ten piedad de mí, oh Tú
que estás más allá de todo.
¿Acaso me es permitido cantarte
llamándote de otra manera?

II. Dionisio Areopagita

La Tiniebla Divina
es aquella Luz inaccesible,
en la cual, se dice, Dios habita
(Dionisio Areopagita, Carta V)

"Paganismo" y Cristianismo

El pensamiento de los primeros siglos de nuestra era fue una amalgama filosófica en la que intervinieron pensadores griegos de todo tipo. El Imperio Romano, por su propia estructura, sirvió para difundir este pensamiento griego: estoicos, epicúreos, y sobre todo, aristotélicos y platónicos, convivieron en una mezcla de pensamientos que dio a estos primeros siglos un tinte de cultura especial. El hombre culto, que era estoico, epicúreo, o platónico, al hacerse cristiano, hace una especie de síntesis donde cristianismo y filosofía forman para él una forma de vivir. Y eso hay que tenerlo en cuenta por que, a partir del s. XVIII, los hombres ilustrados hemos separado enormemente, por una parte el pensamiento - esa cosa que, de una manera muy técnica, llamamos filosofía - y por otra parte la vida; como si realmente en la vida del hombre pudieran separarse ambas cosas, mientras que en el mundo antiguo la filosofía era, realmente, un modo de vivir.

En el mundo antiguo no había separación, la teorización no era algo extraño que pertenecía a la cabeza del hombre, y la vida iba por otro lado, sino que la vida y el pensamiento eran la misma cosa. De ahí que en el mundo antiguo pensamiento y filosofía fueran algo compacto lleno de vida, lleno de fuerza, que constituía una manera de ser.

El llamado paganismo, por su parte, aporta elementos riquísimos de los que nos vamos a beneficiar los cristianos. Es verdad que nosotros conocemos de aquellos tiempos lo que decían los apologetas, los que se defendían. Casi sabemos lo que decían sólo por cómo se defendían y atacaban unos a otros, y claro, todos hacían ver sólo lo malo que había en los demás; con lo cual nuestra visión de la historia está, frecuentemente, muy distorsionada. Leemos a los cristianos, y vemos lo equivocados que estaban los otros, leemos a los paganos y vemos lo incultos y torpes que eran los cristianos. Ambas visiones son falsas, ni los paganos estaban tan lejos, ni los cristianos eran tan torpes, tontos y poco lúcidos como los presentan algunos escritores paganos.

El mundo del Imperio fue un mundo interesante a nivel religioso; la vida religiosa se basaba en lo que se llamaban la *"pietas"* y la *"religio"*. La *pietas* era el legítimo culto y veneración rendido a los dioses, a imagen del que se tributaba a los padres y a los antepasados. La mejor religión posible era pues la que ya practicaron los antepasados: la *"religio antiqua"*. Esta *religio* permitía que el propio emperador se sintiera justificado como emperador. El *Imperator* necesitaba justificar su existencia como algo de origen antiguo y divino; ¿qué hace? recurre a la religiosidad popular, básica, que existía en el Imperio, para poder así unirse a los dioses antiguos y legitimarse. De hecho, en

los tres primeros siglos del Imperio, la aristocracia romana hablaba de *"religio antiqua"*, y por eso nombró a la cristiana: *"religio ilicita"*. ¿Por qué? Porque para ellos la *"religio antiqua"* era un principio de identidad, era unirse con todo aquello que había constituido el poder de Roma. El cristianismo era nuevo y aportaba cosas escandalosas. Era escandaloso un Dios crucificado. Roma que admiraba lo bien hecho, lo perfecto, que admiraba la pulcritud del pensamiento griego, el orden y la lógica, se ve de repente invadida por unos hombres que hablan de amor de Dios, de un Dios Padre, que hace a todo el mundo igual. Resultaba demasiado revolucionario, demasiado nuevo, demasiado provocador para el pensamiento greco-romano.

Por ello el cristianismo - que era y desde el principio se presenta como un camino de salvación, de la búsqueda de la verdadera salud del hombre - y el paganismo, se miran al principio con un cierto recelo, con una cierta ambigüedad, una mirada torcida por ambas partes, que no servía para entenderse. Pero lentamente, poco a poco, sucede algo profundo, que es habitual en las ideas: empiezan a fecundarse. Los pensamientos que tienen algún punto de coincidencia, históricamente, acaban fecundándose el uno al otro. El paganismo romano va derivando de aquella piedad primitiva, de una piedad popular a una actitud fundamentalmente religiosa y de esta a una actitud profunda, que podríamos llamar más metafísica.

¿Qué elementos hay en el paganismo, que van a servir para esa fecundación del pensamiento? Por una parte, la idea de un Dios que se va perfilando como un Dios más allá de las estatuas que lo representan, un Dios más allá de la idolatría, un Dios profundo, un Dios ignoto, un Dios misterio. Un nueva idea de Dios se va perfilando en el Im-

perio Romano, un Dios del que dice Apolonio de Tiana: *"este Dios requiere de nosotros la elevación del alma y el silencio"*, sólo la elevación del alma y el silencio.

Por otra parte, el monoteísmo le sirve al Imperio, porque es una forma de expresar que lo que ocurre en la tierra, puede ser parecido a lo que ocurre en el cielo. El poder del emperador se basa en un poder divino, y el poder divino se extiende y por eso se queda justificado el poder del emperador. *"Monarcos"* e *"Imperator"* sirven tanto para una idea política como para una idea religiosa. En el contexto de este Dios misterio, de este Dios profundo, que lentamente el mundo antiguo va creando, va organizando, van apareciendo, también, conceptos nuevos en la religiosidad. Por ejemplo: el concepto del yo. El mundo antiguo carecía de concepto de yo, el mundo antiguo está poblado por grandes masas innominadas, sometidas al poder del tirano. El tirano, el Faraón, el Sátrapa, ..., era el único hombre libre del Imperio, porque él podía decidir su vida y la de los demás, el resto no podía ni siquiera mirarle a la cara, tenían que arrodillarse, no tenían nombre. En definitiva, no tenían alma.

Con el cristianismo, lentamente, el hombre va adquiriendo el sentido del "yo", es decir el sentido de persona humana, - palabra, concepto el de persona que tiene una historia propia -, y va adquiriendo lo que luego Hegel va a llamar el "espíritu subjetivo", la subjetividad como un valor profundo, como un "yo" que se opone a un "tú". Que puede amar y puede ser amado, que puede reconocer y puede ser conocido. Y es en este concepto, en el que se basa el nuevo concepto de dignidad religiosa. Esta aparición del yo trae consigo, inmediatamente, una pregunta: ¿Se salva el yo? ¿Hay inmortalidad? Necesitamos la inmorta-

lidad. Pera la inmortalidad no es precisa si no hay un "yo" que salvar, por lo tanto hay una creación del "yo" junto a la creación de la necesidad de salvación.

Durante los tres o cuatro primeros siglos del Imperio Romano surge la necesidad de sentirse inmortal, y en el tiempo del Imperio afloran por todas partes aquellas religiones mistéricas que en Grecia habían permanecido más o menos sumergidas, el hombre necesita la salvación. Aparece el misterio como necesitado de ser explicado. Las religiones mistéricas quieren dar a este hombre, a este hombre del Imperio Romano, la idea de salvación. De ahí que todas las religiones mistéricas de este tiempo, proporcionen al hombre la vía de salvación, el hombre tiene que adquirir conciencia de inmortalidad. Todos los procesos místicos son un convencimiento profundo de la inmortalidad y de la necesidad de salvación.

Por otra parte la religiosidad pagana sigue siendo una religiosidad que necesita culto. Los antiguos cultos en Roma fueron derivando en algo muerto, fundamentalmente por problemas económicos, se necesitaba revivificar el culto. El culto y el rito van a adquirir su significado pleno cuando los últimos neoplatónicos, como por ejemplo **Jámblico** [20] en Siria, digan que el rito es la forma que han tenido los dioses de transmitirnos su divinidad. Con Jámblico nos encontramos, a finales del s. V, que toda la ritualización y cultualización del mundo antiguo adquiere signifi-

[20] Jámblico (250-330) Natural de Calcis (Siria), discípulo de Porfirio, del que se alejó para crear una escuela propia. Eunapio de Sardes, en su *Vida*, lo presenta como un taumaturgo y un ser casi divino. Sus obras principales se han perdido y lo conocemos gracias a Proclo y Damascio. Une el esquema filosófico plotiniano con elementos de magia y teurgia, dando amplia cabida al simbolismo pitagórico.

cado, porque para Jámblico el culto y el rito están llenos de vida y quien los ejecuta participa en ese instante de la vida divina. El rito, por lo tanto, no es esa cosa trivial que hemos hecho los hombres después del XVIII, y que ahora hemos sustituido por otros ritos mucho más pobres, sin sentido ni significado. El rito profundo, el rito auténtico, que parece devaluado a partir de la Ilustración, es, nada menos que el instante en que el tiempo - la historia - participa de esa otra historia profunda - la hierohistoria - el instante en que la eternidad se hace presente en el tiempo.

El cristianismo aporta cosas muy nuevas, algunas muy escandalosas y distintas. Dios no es ya sólo un ser potente, poderoso, ni un Dios indiferente, ajeno a las necesidades humanas, sino que ese Dios profundo, que la metafísica va buscando, es lo que el cristianismo ofrece: el Dios Padre. La figura de padre, es una figura que en el mundo antiguo está unida a la autoridad, y nosotros no nos hemos librado todavía de este concepto de Dios Padre, en el fondo para justificar nuestras situaciones patriarcales, en una cultura, hecha fundamentalmente por y para los hombres en que la figura del padre justifica toda esta realidad. La concepción de la Iglesia es fundamentalmente patriarcal, y por eso seguimos manteniendo una idea tan arcaica de un Dios padre, poderoso y fuerte. No era eso lo que decían los primeros cristianos, cuando ellos proponen: "Padre", frente a otro tipo de deidad, están, precisamente, proclamando la piedad de Dios, la clemencia de Dios, el amor de Dios. Cuando el cristianismo primitivo propone la figura de Padre, cuando Pablo dice que el Espíritu le hace decir: "*Abba*", está contraponiendo a los dioses del paganismo y del politeísmo, un Dios tierno, un Dios que es amor, que per-

dona, que acoge, que ama a un hombre que adquiere así dignidad personal.

El cristianismo primitivo aporta, además, un escándalo social, su Dios ha sido crucificado y habla de amor y de igualdad. De ahí que, de hecho, la religión cristiana en los primeros siglos se extendiera enormemente en las clases sociales pobres, los esclavos y las legiones romanas. Enteras legiones romanas se convertían al cristianismo, atraídas por el sentido de igualdad, de dignidad ante Dios, que aquel aportaba.

Es alrededor de esta necesidad profunda del hombre de un contacto nuevo con la Divinidad, en este paso de aquellos dioses poderosos pero lejanos, ajenos a la vida humana, a un Dios cercano, a un Dios vivo, y a la vez un Dios profundo y mistérico, como se va a crear toda una espiritualidad, de la que nosotros somos, en gran parte, deudores.

Dionisio: Leyenda y realidad

Es en esta espiritualidad cristiano-neoplatónica, que nos ha legado el mundo mediterráneo, en medio de este contexto, cuando Pablo en Atenas pronuncia un famoso discurso recogido en el capitulo 17 de los Hechos de los Apóstoles:

> *[Ciertos filósofos tanto epicúreos como estoicos que conferenciaban con él]... "Lo llevaron al Areópago diciendo: '¿podemos saber que nueva doctrina es ésta que enseñas?, pues eso es muy extraño a nuestros oídos; queremos saber que quieres decir con esas cosas'...Puesto en pie Pablo, en medio de Areópago dijo: 'Atenienses, veo que sois sobre ma-*

nera religiosos, porque al pasar y contemplar los objetos de vuestro culto he hallado un altar en el cual está escrito 'Al Dios desconocido'; pues Ese al que sin conocer veneráis, es el que yo os anuncio... Él hizo de uno todo el linaje humano ... para que busquen a Dios y, siquiera a tientas, le hallen, que no está lejos de cada uno de nosotros, porque en Él vivimos, nos movemos, y existimos...'. Los atenienses se rieron de él en gran parte, sobretodo, cuando oyeron el tema de la resurrección de los muertos. Otros, en cambio, se adhirieron a él y le pidieron ser instruidos en su fe, atraídos por su nueva fe a este Dios desconocido, entre ellos encontramos a Dionisio Areopagita y una mujer llamada Damari y otros."[21]

Y a partir de aquí, va a aparecer en nuestro escenario la figura de un personaje misterioso, del que nunca jamás volvió a hablar el Nuevo Testamento, y del que nosotros luego vamos a tener larga noticia.

Esto es únicamente lo que la historia nos dice de Dionisio Areopagita; parece, por lo tanto, que Dionisio fue un ateniense, culto y rico. El Areópago era una parte de la Atenas clásica dedicada al Dios Ares, donde vivía la gente rica *"que no se ocupaban en otra cosa que en decir y oír la última novedad"* [22]. Dionisio sigue a Pablo y ya no volvemos a saber nada más de él, nunca más. Sin embargo, en el s. VI, **Máximo el Confesor** [23], a partir del año

[21] Hech. XVII,19-34

[22] Hech. XVII,20

[23] Máximo el Confesor (582-662). Nacido en Constantinopla, de familia noble, fue primero funcionario imperial, retirándose a un monasterio hacia los 30 años. Viajó por Alejandría, Cartago y Roma don-

510, escribe una serie de cartas en las que hace alusión a una obra mística de enorme profundidad, firmada por un

---

de fue uno de los promotores del Concilio de Letrán. De vuelta a Constantinopla fue deportado a orillas del mar Negro y torturado, murió poco después.

Su pensamiento, de fondo neoplatónico, forma parte de la tradición que se remonta a Orígenes, a través del gran místico y teólogo Evragio Póntico (+399). Es el gran difusor en Oriente del Pensamiento de Dionisio Areopagita.

Dios es la unidad supraesencial que está por encima de todas las cosas, unidad pura, indivisible e inmultiplicable, pero su movimiento interno da lugar al Verbo y al Espíritu Santo, consustanciales con el Padre. Un segundo movimiento hacia afuera da lugar a la creación (manifestación externa de Dios). El hombre, el ser más perfecto del mundo sensible, es el centro de convergencia del mundo celeste y del mundo sensible, por pertenecer a ambos. Como centro del universo su misión era reducir la multiplicidad a la unidad, retornar a Dios toda la creación. El pecado consistió en abandonar la unidad y volverse hacia la multiplicidad. Cuando se habla de la caída siempre nos encontramos, de una forma u otra, que el hombre vuelve su cara hacia el lado contrario a Dios, de ahí la necesidad de con-vertirse, de volver la mirada en la dirección correcta.

El hombre en su vuelta hacia Dios puede hacerlo movido por el temor (los principiantes o siervos), por la esperanza de la recompensa (progredientes o mercenarios) o por el amor (perfectos o hijos), tema este que será retomado por los místicos de todos los tiempos, que de distintas maneras expresaran su renuncia a cualquier recompensa que no sea el propio Dios.

El hombre se siente atraído por el amor de Dios y experimenta el deseo de salir fuera de si *(éxtasis)* Para llegar al conocimiento de Dios el hombre debe desprenderse de todas las cosas sensibles, llegando al vacío de todo conocimiento, a la *tiniebla* del alma, y finalmente a la unión con Dios, participando de su quietud e inmovilidad.

Al final de los tiempos la pluralidad retornará a la unidad y todas las cosas se reunificarán en Dios (*apocatástasis*), tendrá lugar la divinización de todas las cosas (*teosis*), y así Dios será todo en todo. Las

Dionisio Areopagita. Esas obras, ese conjunto de obras, constituyeron lo que llamamos, luego en la Edad Media, el *"Corpus Areopagiticum"*, que son cinco tipos de obras, muy desiguales. Una colección de diez cartas que conservamos de Dionisio, escritas a amigos, a presbíteros y una a San Juan en la isla de Patmos, mientras está encerrado escribiendo el Apocalipsis. Un tratado maravilloso sobre los ángeles, lo único que tenemos en el cristianismo escrito sobre los ángeles es "La jerarquía celeste" de Dionisio. Y en forma paralela, "La jerarquía terrestre". Las dos obras definitivas para la mística, que la Edad Media va a usar sin parar, que son: "Los nombres divinos" y un pequeño libro maravilloso, de lectura obligada, titulado "La teología mística".

"Los nombres divinos" es un tratado en el que Dionisio nos quiere mostrar la grandiosidad de Dios, y glosa un nombre tras otro. Libro complejo y profundo, donde va definiendo lo que dice Dios de sí mismo en la Escritura, que va a ser largamente comentado en la Edad Media por Alberto Magno y por Tomás de Aquino.

Pero es en *"La teología mística"*, donde toda la vida mística de Dionisio aparece para culminar en la Tiniebla Luminosa, que es *"el rayo supra-esencial de la oscuridad divina"*. Toda la obra de Dionisio culmina en estos cinco pequeños capítulos, casi como quien no quiere la cosa, porque ahí termina todo el proceso interno de lo que este hombre ha legado a Occidente.

---

almas de los condenados, al cabo de los siglos, llegarán a perder la conciencia del pecado y retornarán a Dios. Tema éste que procede de Orígenes y que reencontraremos en Scoto Eriúgena. (Cf. Fraile G. *"Historia de la Filosofía"*)

El problema es que la Edad Media recibe estas cartas y estas obras creyendo, realmente, que es aquel convertido de Pablo en el Areópago el que ha escrito estas cartas. Y desde el s. VI en que las conocemos por Máximo el Confesor, hasta **Lorenzo Valla**[24] a finales del XV, todo el mundo en la Edad Media cree que ha sido aquel hombre el autor y por ello atribuye a sus obras una autoridad casi apostólica, puesto que ha recibido del propio Pablo la fe, por lo que hay una cierta cadena que le une al mundo apostólico. Es en la modernidad cuando se descubre que este Dionisio Areopagita, no pudo ser aquel convertido de Pablo al que luego vamos a encontrar en la Leyenda Aurea[25] como obispo de París, su primer obispo, martirizado, con toda una larga trayectoria de milagros.

¿Cómo compaginar la leyenda de Dionisio, los Hechos de los Apóstoles y la obra de este "*Corpus areopagiticum*" que va a marcar la mística occidental de una manera tan tremenda? Quizá nunca lleguemos a saberlo históricamente, y quizá no importa nada tampoco, porque, ¿qué más nos da el dato histórico de quien fuera Dionisio?

Dionisio fue un hombre altamente enamorado de la divinidad, que se siente identificado con aquel primero que adoró a un Dios desconocido, y del primero que tenemos noticia era Dionisio Areopagita. Un hombre con una vida profundamente mística y, probablemente, con una cierta

---

[24] Lorenzo Valla (1407-1457). Fue uno de los primeros humanistas italianos, estuvo en España en la corte de Aragón y posteriormente ocupó una secretaría en los estados pontificios. Tradujo numerosas obras del griego. Criticó duramente a Aristóteles y a los escolásticos.

[25] La Leyenda Aurea es un conjunto de leyendas de carácter taumatúrgico, escrita en el s. XII, en el que se nos cuenta la vida de todos esos santos que han constituido la vida cristiana del mundo occidental.

autoridad en la comunidad en la que vivía, que adopta el nombre de Dionisio. Por la misma razón por la que cuando un hombre da un salto profundo en el mundo interior, y alcanza el grado místico necesario, adopta un nombre nuevo - hasta hace muy poco tiempo, en la tradición cristiana, cuando en las comunidades monásticas se hacían los votos definitivos, el monje cambiaba de nombre.

¿Qué significa cambiar de nombre? Algo de transcendental importancia. Cambiar de nombre implica cambiar la esencia de lo que uno es, el nombre es lo que uno es ante Dios, adquirir el nombre de lo que uno quiere llegar a ser. "Mi nombre y mi vocación no son sino un sólo y mismo problema...En la perspectiva religiosa el hombre es designado por Dios y es preciso que el individuo tenga un nombre por el cual pueda ser llamado... Alcanzar nuestro verdadero nombre no es un trabajo menos difícil que alcanzar la eternidad: es el mismo trabajo" [26]. Nuestro hombre, un místico, probablemente un monje sirio del s. V, adopta el nombre de Dionisio, porque Dionisio fue el primer convertido al Dios desconocido, al Dios ignoto, al Dios difícil de conocer. Y por eso, no es el "Pseudo-Dionisio", sino Dionisio verdadero, él quiere ser llamado Dionisio. Y quiere ser llamado Dionisio porque está convertido al nombre, porque está convertido de un hombre viejo al hombre nuevo, que es el fondo de cualquier paso iniciático.

Podemos mantener que fue un monje, quizá, por el tono en el que escribe, sobre todo en el libro sobre los ángeles y por el tono con que escribe algunos trozos de *"La Jerarquía Terrestre*", y en cómo define al monje, ese hombre

[26] Starobinski, J. Citado por M.M. Davy en *"El hombre interior y sus metamorfosis"*

solitario ante Dios, pero que tiene ante la comunidad una maravillosa obligación: mantener encendida la vela de lo divino. Por eso el monje está solo pero está profundamente acompañado; monje significa vivir en soledad una experiencia profunda, y hay que recordar que las experiencias profundas se tienen siempre en soledad.

En "*Los Nombres Divinos*" dice de Dios todo aquello que el alma es capaz de pensar y decir. Dicha colección de nombres es un intento de expresar la naturaleza de Dios, pero hay que tener en cuenta que Dios es un abismo, no es posible meterlo ni en uno, ni en muchos nombres, ni en todos los nombres posibles - como resalta el himno de Proclo que hemos reproducido más arriba - no hay nombre que lo defina, porque El posee todos los nombres, y "todo" es demasiado para la mente humana. Decir "todo" para la mente humana es como inabarcable, es abisal, no puedo acercarme a Dios intentando definirlo, explicarlo, comprenderlo, porque mi razón se queda tan completamente aturdida ante la presencia que no puede definirlo, por más que piense, por más que hable, por más que diga, realmente no llegamos a ningún sitio.

> *"El conocimiento más divino de Dios es aquel que se adquiere por el no-conocimiento, en una unión que se sitúa más allá de la inteligencia, cuando la inteligencia, habiéndose alejado de todos los seres y desprendido de sí, se une a los rayos supraluminosos."*[27]

¿Es lícito para el hombre preguntarse por los nombres de Dios? Pues probablemente es lícito porque el hombre necesita ir explicándose a sí mismo qué ocurre dentro de

[27] *Los Nombre Divinos*

sí; en el fondo, los nombres que le damos a Dios, a Él no le valen para nada, es a nosotros a quienes nos valen, porque a algo nos tenemos que agarrar; son como descansillos de escalera donde nosotros vamos descansando nuestra ansia profunda, le damos un nombre, y al darle un nombre nos tranquilizamos. Nosotros atribuimos a Dios el nombre para tranquilizar nuestra ansia, nuestra necesidad de comprensión, nuestra necesidad de poder definir aquello que es indefinible, y de decir aquello que es indecible, y decir aquello que es inefable. Entonces, como el hombre necesita decir y pensar, atribuimos. Tenemos que aprender una cosa tremenda: ¡detrás de ese nombre que le damos a Dios no hay nada, no hay nada!

> *"Es necesario saber según la recta razón que nosotros usamos los elementos, las sílabas y las palabras, los escritos y los discursos por causa de los sentidos, pero cuando nuestra alma se mueve por sus energías espirituales hacia cosas espirituales, los sentidos devienen superfluos junto con las cosas sensibles."*[28]

¿Cómo nos vamos acercando a la verdad?, ¿Cómo es capaz el hombre de intuir lo último del hombre y de Dios? Quizá cuando hacemos silencio. El silencio es lo más parecido a Dios, y es lo más parecido porque en él emerge como Él quiere mostrarse, no como yo quiero que me sea mostrado. Hay muchos tipos de idolatría: idolatría es confundir a Dios con una figura, con un ídolo, con una forma, con cualquier cosa construida por el hombre. Quizá sea absolutamente inevitable en un grado de desarrollo de la humanidad. Luego vienen los conceptos, pero el concepto

---

[28] *Los Nombre Divinos*

nos engaña tanto como el ídolo, porque hacemos de los conceptos ídolos. Entonces, cuando hablamos de Dios y pronunciamos su nombre, creemos que ya lo poseemos por el hecho de enunciarlo, y nada más lejos de la verdad. A Dios no lo podemos poseer simplemente porque enunciemos su nombre. Lo que ocurre es que esos nombres van horadando en nuestra alma el camino por el cual va a emerger luego el silencio. El silencio va a salir por el camino que los nombres han ido haciendo, pero sabiendo que el nombre es un intermediario; Dios está siempre más allá de aquello que parece que lo enuncia, por eso nosotros debemos intentar, con Dionisio, empezar el camino del ascenso hacia el tema de la oscuridad y al tema, en definitiva, de la Tiniebla. Y la Tiniebla en Dionisio - recordamos - es: *"El rayo supra-esencial de la oscuridad divina"*.

La Tiniebla es Luz

En la religiosidad oriental, cristiano-oriental, la luz ocupa un papel fundamental. Cuando se habla de Dios, se habla de luz, y se habla de una luz real, ni sensible, ni inteligible sino las dos cosas a la vez. La vida espiritual es la vida por excelencia de la paradoja. En la vida espiritual las cosas ni son blancas ni son negras, ni son buenas ni son malas, ni son ni dejan de ser. Son todo eso y a la vez. En la vida de Moisés escrita por **Gregorio de Nisa** [29], el as-

[29] S. Gregorio de Nisa (335-394) , hermano de S. Basilio el Grande y Sª Macrina, fue uno de los grandes teólogos y místicos capadocios que definieron la importancia de la Trinidad y el papel del Espíritu Santo. Además describió un itinerario espiritual que en la Edad Media fue, junto con los escritos de Dionisio, la base de la mística especulativa.

censo de Moisés al Sinaí es presentado como arquetipo del proceso interno de todo hombre que se acerca a Dios: pasa por el Exodo, el Desierto, el Sinaí, el encuentro, la nube, la oscuridad. Todo ese proceso es el mismo encuentro que todo hombre en sí mismo realiza. Pero, ¿a qué se está refiriendo en el fondo Gregorio de Nisa? Al anhelo del alma, a la búsqueda insaciable del alma, su anhelo continuo de un Dios que se escapa, que está siempre más allá, que nunca se posee. Pero buscar es, ya, ver. La búsqueda es en sí la primera visión que tenemos de Dios; el hecho de buscarlo es de alguna manera haberlo encontrado. Y es, quizá, la parte más positiva de la lectura de esta pequeña obra, que ha servido probablemente de guión a muchos esquemas místicos medievales, y sin duda a Dionisio, porque en esa obra se nos habla del encuentro prototípico de Moisés con Dios en la nube, y esa nube es la Tiniebla a la que nos vamos a referir.

Tiniebla, Luz, Oscuridad, ¿de que Tiniebla estamos hablando? Hay una tiniebla subjetiva, mía, pequeña, del hombre que busca, es mi propio limite, es la tiniebla del buscador; es la tiniebla de mi propia incapacidad ontológica de conocer; es que yo soy limitado y me quiero enfrentar a lo ilimitado y en esa confrontación hay tal desbordamiento por parte de Dios, que uno se queda pequeño; esa es la primera tiniebla: la propia pequeñez.... Pero esa tiniebla no nos puede engañar, porque si nos engaña, nos quedamos ahí y decimos: 'como soy tan poca cosa, me quedo aquí y no avanzo'; eso es una tentación, una tentación terrible: 'como no puedo', 'como no alcanzo', 'como no soy...', la primera tiniebla; esa tiniebla hay que escribirla con minúscula.

Luego, nos vamos acercando lentamente a otra Tiniebla, y esa Tiniebla es Dios mismo, la inconmensurabilidad

de Dios, inaccesible, eterno, último, definitivo, profundo. Es la Tiniebla de lo inabarcable, de aquello que está por encima de toda realidad abarcable. De aquello que no puede ser conocido en sí mismo. Por lo tanto, la tiniebla - con minúscula - del sujeto que accede a la Tiniebla queda como nada, queda como gris, frente a la Tiniebla - con mayúscula - donde Dios habita [30]. Pero, por último, el místico avanza en la Tiniebla, y esa Tiniebla, que es la oscuridad de Dios mismo, se convierte de repente en una especie de abundancia de luz que ciega, convirtiendo otra vez al buscador en nada, y aparece la Tiniebla Luminosa, una Tiniebla por exceso de luz, una Tiniebla donde la ceguera va más allá de toda luz posible, una Tiniebla viva, rica, luminosa. Y ahí es a donde nos quiere llevar, a esa Tiniebla luminosa que trasciende la luz y la oscuridad, lo blanco y lo negro, nuestra pequeñez ontológica y la grandeza de Dios. Y esa grandeza de Dios queda superada, absolutamente más allá, con esa Tiniebla última y definitiva que significa la Tiniebla mística.

Y la única ciencia es esa de la que habla S. Juan de la Cruz: *"me quedé no sabiendo, toda ciencia trascendiendo"*, no hay otra ciencia de Dios más que esa, lo demás no es ciencia, es saber, es comprensión, es un entendimiento. Es lícito y muy normal, que el hombre intente utilizar su razón para alcanzar la divinidad, lo mismo que lo hace para resolver un problema matemático o lógico. Pero es que Dios no es ni un problema matemático, ni lógico, y aunque es lícito que el hombre use la razón, la razón es insuficiente, lícita pero insuficiente.

[30] Salmo XVIII,12

Estamos hablando de otro saber, y ese saber es el auténtico saber, cuando el hombre sabe que no sabe, empieza a intuir algo de la verdadera sabiduría, cuando el hombre se da cuenta de su no-saber, es cuando realmente se hace evidente la Tiniebla Luminosa. ...

"Cuando más alto subía,
deslumbróseme la vista
y la más fuerte conquista
en oscuro se hacía;
mas por ser de amor el lance
di un ciego y oscuro salto,
y fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance".[31]

Ciego, oscuro. ¿De qué oscuridad habla Juan de la Cruz? ¿De qué oscuridad está hablando aquí? De la oscuridad que te impulsa al amor que jamás se acaba, y cuanto más alto sube más oscuridad...

¿Qué podría ser el atisbo de la presencia real de Dios? Quizá fuera algo así como quedar, de repente, absolutamente fundido. Si solamente intuyendo la sombra de lo que Él es, nos deja como nos deja y nos atrae como nos atrae, ¿qué pasará cuando Dios, de verdad nos muestre su rostro? ¡Que temor y que temblor! La majestad de Dios, la inmensidad de Dios, es una cosa tan poderosa que Él la oculta para salvarnos de Él mismo.

"Entreme donde no supe
y quedeme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo
...

---

[31] Juan de la Cruz *"Coplas a lo divino"*

Cuando más alto se sube
tanto menos entendía,
qué es la tenebrosa nube
que a la noche esclarecía,
por eso, quien lo sabía,
queda siempre no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo".[32]

La única ciencia que cabe de Dios es "no saber", y no saber, porque uno se ha adentrado en la Tiniebla, porque aturde la presencia y porque ese aturdimiento de la presencia no puede ser explicado en conceptos, no puede ser cosificado en palabras. La presencia excede toda posibilidad, por eso es oscuridad.

En el cap. 1, de *"La Teología Mística"*, en la que Dionisio describe el camino místico, dice: *"¡Oh Trinidad sobre-esencial, sobre todas las cosas divina y bondadosa, guía de los hombres en la búsqueda de la teosofía"* - palabra que los cristianos no hemos vuelto a usar nunca. La teosofía es sabiduría de Dios, no teología, es saborear a Dios. El teósofo es el que sabe de Dios porque lo ha saboreado, no sólo por lo que conoce -. *"Condúcenos al conocimiento de Tus Oráculos Místicos por encima de todo conocimiento, indomesticable en grado sumo, por encima de toda luz. Allí donde los misterios de la teología simplísimos, absolutos e imborrables, se abren en la Tiniebla luminosa de un silencio lleno de arcanos misterios. Silencio, que en la tenebrosa oscuridad, brilla con la mayor luz y en todo intangible e invisible e inunda nuestra mente y cegada con la belleza de sus grandes resplandores..."*

---

[32] S. Juan de la Cruz, ibídem

"*Guía de hombres a la teosofía*". Es decir, invoca al Espíritu de Dios para que nos conduzca Él mismo, a Él mismo. A su saber, a su conocer, al conocer del saborear de Dios. Primero invoca a Dios para que sea su propio guía en su búsqueda. Está claro - como dice muy bien Juan - que no se busca a Dios, si uno no lo ha encontrado primero.

"*Condúcenos al conocimiento de los Oráculos Místicos*", hay aquí en el lenguaje de Dionisio un tema atractivo, Dionisio utiliza un lenguaje rico, mistérico, profundo; no es un lenguaje clásico. Una de las cosas que echaba para atrás a alguno de los traductores de Dionisio en la Edad Media, era el uso del lenguaje. Era un lenguaje barroco, completamente exagerado, exageraba los términos, porque él quería decir algo que no tenía palabras para decir, y como no tenía palabras se las inventaba y entonces, el discurso de Dionisio resulta como fuera del contexto tan ordenado, tan clásico, que usa la teología; tan moderado para no decir aquello que no se puede decir, para no decir aquello que se puede salir del limite. Dionisio no tiene limite, Dionisio dice todo, o pretende decirlo, al menos. Y por lo tanto nos invita a los "*Oráculos Místicos*", a aquello que está solamente intuido, pero no dicho del todo. Él sabe muy bien que al hablar de Dios, el lenguaje no va a decir todo lo que tiene que decir, y por lo tanto, emplea la palabra "oráculo", porque el oráculo es algo que muestra y oculta, que vela y esclarece. Por eso la palabra oráculo está aquí muy bien dicha, "*vamos a los oráculos místicos*", es decir, a encontrarnos con lo divino, con lo sagrado, en la medida en que sea posible conocer lo divino.

"*Por encima de todo conocimiento indemostrable en grado sumo que encierra toda luz*". Contradicción y paradoja propia de la inefabilidad del lenguaje místico. No se

puede conocer y, sin embargo, todo es luz. La Mística Teología que nos llevará a la Tiniebla luminosa. Tiniebla luminosa, porque cuando uno se acerca a lo divino, Dios, con su presencia, anula toda posibilidad de ver, y anula toda posibilidad de comprender y anula toda posibilidad de entender; y sin embargo, su presencia es indubitable, hay una certidumbre profunda en el alma cuando uno está delante de lo divino, aunque no pueda decir cómo, ni por qué, ni para qué. Por eso la Tiniebla divina es hacia donde apunta la vida del místico, donde apunta la vida del hombre que quiere alcanzar aquello que está más allá, sabiendo que tiene que pasar por el no-conocimiento.

Continúa en otro párrafo del cap. 1, diciéndole a su amigo Timoteo al que llama "hijo": *"Esfuérzate en el ejercicio de las contemplaciones místicas, dejando de lado los sentidos y las operaciones intelectuales*". Lo primero que tiene que hacer este místico que empieza a subir al Sinaí, lo primero que tiene que hacer este místico que quiere ir a la presencia, es descalzarse, quitarse el calzado. Y quitarse el calzado significa desnudarse, y desnudarse en la vida mística significa encontrarse con Dios desde la pura nada, desde la pura desnudez. La desnudez significa la humildad profunda del hombre que deja todo al pie del Sinaí, porque en la presencia de Dios todo sobra, y sobran todos los sentidos y sobra todo lo inteligible, y sobra toda la razón y sobra todo razonamiento.

Cuando Dionisio invita aquí a Timoteo, nos está invitando a que dejemos de lado todos los sentidos y todo lo inteligible; está diciendo: cuando el alma se encuentra con Dios tiene que partir de su propia nada. De la nada real que somos todos y cada uno de nosotros, de nuestra nada ontológica, y acercarse al que es Todo, desnudos de sentidos,

sentimientos e inteligibilidad, porque todo eso no sirve para nada en el ascenso místico. En el ascenso místico el hombre tiene que ir desnudo, - como Francisco de Asís se desnudó en medio de la plaza de su pueblo -, romper con lo sensible y con lo inteligible.

"También, - prosigue Dionisio - *debes desprenderte de aquellas cosas que son y de aquellas que no son, en cuanto que te sea posible y puedas unirte así, mediante el no conocimiento, con Aquel que es anterior a la esencia y a todo conocimiento*". No hay nada más que decir, unirte a Él que es esencial, y que es anterior a todo conocimiento, más allá de todo conocimiento. A Dios no lo podemos conocer, en el sentido que nosotros damos a la palabra "conocer", de estructurar, ordenar, clasificar, dividir, aprehender, tomar. Dios solamente puede ser presentido, intuido, amado, experimentado.

Y termina el párrafo [33]: *"y así saliendo de ti mismo y abandonando todas las cosas en un impetuoso impulso libre y puro, seas elevado hacia los rayos de tinieblas sobre-esenciales de la divina oscuridad, después de haber todo abandonado y haberse despojado de todo*". Ese "impetuoso impulso", esa energía magnética del Amor, que constituye la realidad última de todo lo que existe, a través de este proceso místico que nos describe Dionisio, de esta desnudez ontológica donde sobra todo lo que es y lo que no es, donde sobra todo, nos va llevando, adentrándonos

---

[33] Todo este párrafo segundo de la *"Teología Mística"* que hemos comentado, ha sido objeto de un análisis profundo, como resumen de todo el proceso de la vía unitiva - cf. nota 75 -, por el monje cartujo Hugo de Balma (siglo XIV), gran comentador del pensamiento dionisiano y de cuya obra hizo un uso frecuente Herp, autor con el que cerraremos el estudio de la mística renana.

lentamente en la Tiniebla, nos va haciendo cada vez más poderosamente luminosos, precisamente porque nos adentramos en la Tiniebla. Cuanto más ascendemos en la Tiniebla, más luminosos nos convertimos porque más cerca de la fuente de la luz estamos, aunque nosotros no lo sepamos. El hombre luminoso no sabe que lo es. El hombre luminoso no sabe que tiene luz - *"La verdadera luz no es vista por los que la poseen"* [34] -, el hombre luminoso, precisamente porque es luz, no sabe que la lleva encima. Cuando el Salmo 36 dice: *"En tu luz vemos la luz"* que lo envuelve todo, está hablando de ese otro conocimiento. De un no-conocimiento de Dios... *"Y si alguien viendo a Dios, comprende aquello que ve, entonces no es a Él a quien ve"* [35]. Precisamente por eso mismo dice el Tao:

El Tao que puede expresarse con palabras
no es el Tao permanente...
El nombre que puede ser nombrado
no es el nombre permanente.
Lo que no tiene nombre
es el principio de todos los seres.
Lo que no tiene nombre
es la madre de todas las cosas.[36]

Cuanto más nos elevamos tanto más nuestras palabras sobran, sobre todo aquellas cosas que son inteligibles se contraen en su apariencia, y estas mismas dejan de tener el sentido que entonces tenían. La palabra nos conduce a la Tiniebla que sobrepasa a toda Tiniebla, no solamente ella mis-

---

[34] *Carta I*
[35] *Carta I*
[36] Libro del Tao XLV

ma sino más allá de ella misma. La Tiniebla es el lugar donde Dios habita, el lugar donde yo me encuentro con Dios; pero el hecho mismo de encontrarme con Dios, es la Tiniebla. No sólo es el lugar donde Dios habita, sino el lugar ontológico en que yo me encuentro con la divinidad. Y por eso cuando uno alcanza ese grado de Tiniebla no sabe que sabe, y alcanza el no conocimiento, y alcanza el no saber. La corriente del "no saber", en teología, se llama "apofatismo".

Losky ha hecho una bella explicación de lo que es el apofatismo en la iglesia oriental. "El apofatismo - dice Losky - lejos de ser una limitación hace sobrepasar todo concepto. Es una tendencia hacia la plenitud que transforma el conocimiento en ignorancia, la teología de conceptos en contemplación, Y los dogmas en experiencia de los misterios inefables" [37]. La teología debería de ser: convertir el conocimiento en ignorancia, la teología de conceptos en contemplación, los dogmas en experiencia del misterio. "El apofatismo es siempre una teología existencial donde queda comprometido todo el ser, la vía apofática invita al hombre a través de la *metanoia*, de la transformación, de la anulación del ser al encuentro con la faz del Dios vivo."

La vía mística apofática es la vía del hombre que experimenta a Dios. Occidente ha cometido un error grave, que habla de Dios sin haberlo experimentado y la teología catafática - que tiene su sentido para que el hombre pueda hablar de Dios - se ha convertido, con frecuencia, en una colección de conceptos vacíos, que a nadie le dicen nada.

Dionisio Areopagita, el "Pseudo-Dionisio" de la Edad Media, fue un hombre profusamente leído por todos nues-

[37] cf. Lossky V *"Teología mística de la Iglesia de Oriente"*.

tros intelectuales, desde **Roberto Grosseteste**[38], a Tomas de Aquino, a los **Victorinos**[39], todos los grandes filósofos medievales se inspiraron en la obra de Dionisio. Muchos lo reconocieron y otros se asustaron, porque el lenguaje mistérico que empleaba Dionisio les turbaba. Dionisio viene a Occidente traducido de unos idiomas a otros, ese cambio de idioma probablemente, fue haciendo un Dionisio cada vez más aséptico, más pobre, más ordenado, más digerible por la teología, hasta llegar a un Dionisio en que todo fuera comprensible; pero a pesar de todo, Dionisio es algo que fecunda, - como un riego continuo - toda la Edad Media, hasta llegar al mundo moderno con su teoría de la Tiniebla, de la mística, del no saber.

---

[38] Roberto Grosseteste (1175-1253). Canciller de la Universidad de Oxford, orientado, sobre todo, hacia el estudio de la ciencia natural y, de modo especial, a la metafísica de la luz.

[39] La abadía de San Victor, convento de los canónigos de S. Agustín cercano a París, constituyó un gran centro cultural del s. XII. Intentan una gran síntesis del saber medieval, conjuntando filosofía - de hondas resonancias neoplatónicas - teología y mística. Su escuela no sólo concibió una teoría de la mística, sino que enseñó un camino para llegar a la experiencia mística. Su aspiración fundamental es alcanzar la unión con Dios por medio de un conocimiento íntimo, experiencial, afectivo. Fundada en 1108 por el teólogo parisino Guillermo de Champeaux, sus representantes más importantes fueron Hugo de San Victor (1096-1141) y su discípulo Ricardo de San Victor (+1176) del que Dante dijo: "*Vio más que cualquier otro ser humano*". Hugo nos habla de los tres ojos del hombre: el ojo carnal, el ojo de la razón y el ojo de la contemplación, mediante los cuales el alma contempla a las cosas sensibles, a sí misma y a Dios. La teoría de Ricardo de la "*scintilla animae*" como punto de encuentro del alma y Dios tendrá gran influencia en los místicos posteriores.

Juan Scoto Eriúgena (810-872): "El puente"

El monje irlandés Juan Scoto Eriúgena (el hijo del Eire), fue llamado por Carlos el Calvo, emperador de Francia, para dirigir la Escuela Palatina. Por encargo del emperador tradujo al latín las obras de Dionisio Areopagita, Máximo el Confesor y Gregorio de Nisa, autores que, durante la Edad Media, fueron conocidos en Occidente a través de estas traducciones. Su propia obra teológica y filosófica es una de las más importantes de la Edad Media.

El universo es el resultado de una vasta dialéctica regida por la leyes de la división y el análisis. La división nos lleva de la Unidad al individuo y el análisis nos permite recorrer el camino inverso[40].

La noción más comprensiva de todas es la Naturaleza, que incluye todo lo que existe y lo que no existe. En cuanto incluye al Ser, la Naturaleza puede dividirse en:

1. *La naturaleza que crea y no es creada*: Dios como principio.
2. *La naturaleza que crea y es creada*: Las ideas arquetípicas.
3. *La naturaleza que no crea y es creada* : Las cosas mismas.
4. *La naturaleza que no crea y no es creada*: Dios como fin.

Tanto su concepción dialéctica del universo como esta división de la naturaleza nos están hablando, desde un principio de ese viaje de ida y vuelta, de Dios a Dios, que, bajo una formulación u otra, viene siendo común a todos los autores que nos ocupan.

Por otra parte, según Scoto Eriúgena, la naturaleza, en la medida en que incluye también lo que no existe puede dividirse en "el ser" y "el no-ser".

---

[40] Cf. Gilson E. *"La Filosofía en la Edad Media"*

"El ser" es todo aquello que puede ser percibido por los sentidos o comprendido por el entendimiento, "El no-ser" es todo aquello que escapa a esos medios de conocimiento.

Dios es inefable (siguiendo a Dionisio): *"La causa de todas las cosas es superior a toda afirmación y a toda negación*"; y de Él hay que afirmar, simultáneamente que "es" y que "no-es"; y para afirmar de Dios proposiciones contrarias utiliza (siguiendo de nuevo a Dionisio) la partícula "hiper", y así afirma de Dios que es "hiper-esencial".

La naturaleza divina es incognoscible - incluso para ella misma, *"Dios ignora que cosa es, porque Él no es cosa*"- sin una revelación, y esta revelación es una creación. Para Dios crear es revelarse: *"Dios se crea a sí mismo al crear a todos los seres*". Dios no obra fuera de sí mismo más que para "manifestarse". La producción de los seres por Dios es una "teofanía", entendiéndose por teofanías las manifestaciones de Dios que pueden ser captadas por seres inteligentes.

La creación concebida como teofanía hace que en todos los seres creados brille - de acuerdo con sus características - la luz divina (*"Todo lo manifestado es luz*" nos dice Pablo en Ef. V,13), luz que las criaturas tienen por naturaleza (*datum*) y por gracia (*donum*), nos dice Scoto, citando el versículo de la Epístola de Santiago con la que, Dionisio Areopagita, comienza la "Jerarquía Celeste":

> *"Todo buen regalo (datum) y todo bien perfecto (donum) viene de arriba, desciende del Padre de las Luces, en el que no existe ni mudanza ni oscurecimiento de ocaso*"[41]

[41] Sant. I,17

La creación es, en última instancia, una iluminación destinada a hacer ver a Dios. El universo se nos presenta como jerarquizado en función de la cercanía a la fuente y de la cantidad de luz que cada ser recibe y transmite. La iluminación sigue un orden jerárquico, dando, a medida que nos alejamos de la Fuente, menos luz y menos ser.

El hombre, volviéndose sobre sí mismo, da origen a una división que degenera en separación. Y esta es la caída propiamente dicha, que tiene una secuencia lógica, no cronológica, no ha existido nunca - en el tiempo - un estado espiritual del hombre que precedió a su estado actual. El alma del hombre se encuentra, "desde entonces", sometida a tres operaciones: el pensamiento puro que la vuelve hacia Dios, la razón que la vuelve hacia sí misma y la sensación que la vuelve hacia los objetos.

El alma sufre, permanentemente, el deseo de volver a la unidad, pero para ello necesita el mismo movimiento del amor divino que ha dado lugar a la jerarquía de los seres. Esta llamada se produce como un movimiento del no-ser (de lo que no es lo superior en la escala jerárquica de la luz) hacia el ser (hacia lo que es lo superior). El retorno universal está unido al hombre y comienza en el punto de máxima dispersión: la muerte. Después viene la resurrección, tras la cual el hombre será como hubiese sido si no hubiese caído y a partir de ahí se invierte el proceso de división: el cuerpo se hace vida; la vida, sentido; el sentido razón; la razón pensamiento puro. El proceso continuará hasta la etapa final en que todo quedará reabsorvido en Dios: "Dios será, entonces todo en todos, nada existirá sino sólo Dios".

Esta *apocatástasis*, esta victoria definitiva del bien sobre el mal no deja lugar para el infierno. Scoto Eriúgena -

profundizando en las ideas que habíamos visto al hablar de Máximo el Confesor - nos dice que desaparecerá de la naturaleza toda huella de mal. La naturaleza no desaparecerá en Dios sino que será como el aire que desaparece en la luz, sin dejar de ser aire. Los condenados serán reabsorvidos, pero no serán conscientes de nada. Los bienaventurados alcanzarán la "deificación" *(teosis)*, de forma que la luz tenebrosa de Dios no se manifestará en sí misma sino en tantas teofanías como bienaventurados.

III. Mística Especulativa. Mística Renana

Si digo que Dios es bueno, no es verdad; pues si yo soy bueno, Dios no es bueno; si digo que Dios es sabio, no es verdad, yo soy más sabio que Él. Si digo que Dios es un ser, no es verdad; Él es el Ser que flota sobre el ser y la Nada que está por encima del ser". (Maestro Eckhart)

La renovación del siglo XII: Las beguinas

Durante el siglo XII Europa sufrió grandes convulsiones espirituales. Frente a un clero a veces corrupto e incluso impío muchos fieles se agruparon, intentando llevar una vida más austera, continente, honesta, formando grupos y comunidades al margen de la vida oficial de la Iglesia. Los más famosos fueron los albigenses o cátaros, que llevaron estos ideales a extremos que les situaron próximos a la herejía y que fueron vergonzosa y cruelmente aniquilados en una Cruzada. Otros como los fraticelli de Francisco de Asís (1182-1226) pudieron permanecer dentro de la institución eclesiástica no sin grandes tensiones respecto a su espíritu inicial.

Las beguinas fue un movimiento espiritual integrado por mujeres de la clase media que permanecen solteras o viudas, reunidas en pequeños grupos o comunidades para aportar un servicio a la comunidad (p.ej. cuidar enfermos o planchar y lavar la ropa de los oficios litúrgicos, etc.). Al principio la palabra "beguina" se usó en el mismo sentido que albigense, eran los cátaros del norte, pero poco a poco el movimiento de las beguinas fue tomando independencia y solidez propia; su mayor desarrollo e influencia se produce a partir del siglo XIII.

Vivían con austeridad y en castidad y rezaban juntas el oficio divino. No tenían votos y no pertenecían al estamento eclesiástico; como no eran religiosas propiamente dichas la Iglesia no se veía en la obligación de defenderlas ni de ocuparse de ellas. El obispo Jacques de Vitry consiguió del papa Honorio III una serie de pequeños privilegios para estas mujeres, como por ejemplo el poder vivir juntas en comunidad, tener casa o recinto propio. Estas casas se instalaron, generalmente, junto a una iglesia o un hospital para prestar allí sus servicios y su compañía y acudir juntas a la oración. Otras muchas de estas casa se instalaron junto a ríos.

Poco a poco las beguinas fueron construyendo una doctrina y una manera de vivir propias. Su independencia provenía de ciertos aires individualistas, que hablaban de la libertad de conciencia frente a la imposición eclesiástica, que probablemente tenían su origen en la nueva situación social que comenzaba a apartarse de las actitudes feudales. El servicio a la comunidad, junto con una fuerte vida de oración van a dar origen a la llamada *"devotio nova"*. La fuerza de su doctrina consiste, fundamentalmente en la integración perfecta entre su vida y lo que dicen, nunca ha-

blan sin haber antes experimentado. Poseían una gran cultura teológica e incluso metafísica; su estilo era hermoso y estaban educadas y formadas en la literatura del amor cortés que tomaron como modelo literario del Amor Místico y Divino, creando así un estilo de decir y una manera de hablar de la Mística nupcial, teniendo como modelo el comentario del Cantar de los Cantares de San Bernardo [42]. Algunas de las beguinas alcanzaron el título de "maestra" que indicaba el carácter inspirado de lo que decían.

Otro aspecto de su actitud mística fue el desarrollo de una mística de la esencia o mística del ser, basada en la lectura de los Padres griegos y que consiste, fundamentalmente, en el retorno del alma a su realidad primera y original que es Dios. Se trata de "ser en Dios" (basándose en el evangelio de Juan capítulos X y XI), llegar a ser este Ser, formulándolo como ya lo había hecho **Guillermo de Saint-Thierry** [43]: *"llegar a ser lo que Dios es*", es decir la teosis propia de la Iglesia oriental que había pasado a occidente a partir de las primeras traducciones del griego de Scoto Eriúgena. La mejor forma de llegar al conocimiento de Dios es el amor: *"Amor ipse intelectus est*".

Libertad, novedad y pobreza son las grandes aportaciones de esta nueva espiritualidad basada en la teología mís-

---

[42] Cf. Épiney-Burgard o.c.

[43] Guillermo de Saint-Thierry (+1148), amigo de S. Bernardo, su doctrina se desarrolla dentro del marco monástico. El alma se conoce a sí misma conociéndose como hecha a imagen y semejanza de Dios en su pensamiento. En el hombre hay una "memoria" secreta en la que Dios ha dejado su impronta. El hombre ha de conseguir que el amor con que ama a Dios coincida con el amor con el que Dios se ama a sí mismo en nosotros. Cuanto más recobra el alma su semejanza con Dios tanto mejor conoce a Dios al conocerse a sí misma.

tica que provenía de oriente y llevando una vida acorde con esta teología viva.

La iglesia tuvo miedo de esta novedad, aunque algunos obispos, como el citado Jacques de Vitry, supieron apreciar esta renovación y adivinar la importancia que este movimiento tendría para el futuro espiritual, llevando un espíritu nuevo a la mística de independencia íntima frente a la institución.

El movimiento de las beguinas influyó enormemente a lo largo del Rhin a partir de Eckhart y sus seguidores, influyendo en las comunidades en las que éstos predicaban, como los "amigos de Dios" de Tauler o "los hermanos de la vida en común" de Ruysbroeck.

Son nombres importantes Hadewijch de Amberes (=1240), Matilde de Magdeburgo (1207-1282) y Margarita de la Porete (+ 1310). Sus escritos son obras maestras de la literatura flamenca alemana y francesa de su tiempo.

La crisis del siglo XIV

El siglo XIV fue un siglo muy conflictivo, un siglo de crisis, de ruptura; el siglo XIII había sido, para el mundo medieval, la culminación de la armonía entre la Iglesia y el Estado. La Escolástica filosófica representa en el siglo XIII, la culminación de lo que la Iglesia en ese momento creía, representado por el tomismo, la filosofía de Tomas de Aquino y ese esplendor medieval de la aparición de las ciudades, de la universidad y la Catedral como representación física del Templo.

En el siglo XIV todo este universo del siglo XIII se viene abajo; esa unidad que parecía irrompible, de la Iglesia y el Estado, entra en crisis total. Tanto es así que, valga co-

mo ejemplo, Nogaret, ministro de Felipe el Hermoso de Francia, le pega una bofetada al Papa Bonifacio VIII. Con esa bofetada, cuando Bonifacio tiene 83 años, se rompe histórica y definitivamente la unión de la Iglesia y el Estado. Ese fue un momento en que todo el ideal medieval de construir un imperio cristiano, una idea de cristiandad entendida como una forma de vivir secular, queda rota. En el siglo XIV se inicia una ruptura absoluta, por una parte la Iglesia, por otra el Estado.

En filosofía se inicia toda la época crítica con Ockham y Duns Escoto, de forma que todo el edificio escolástico empieza a someterse a crítica por primera vez y, muy poco después, se beatifica a santo Tomas de Aquino para darle consistencia a todo lo que él había representado; pero en el siglo XIV todo esto se nos viene abajo. Y como si esto no hubiese sido bastante, la peste bubónica, - que se extiende en dos momentos, alrededor del año 30 y en el 60 - diezma la población europea.

En este contexto histórico, filosófico y cultural, en que un mundo se está viniendo abajo, en que una manera de entender la historia comienza a desaparecer, surge precisamente la *mística especulativa* [44] y, dentro de ella, con una fuerza y un ímpetu y una vitalidad enorme, la mística renana. La mística renana es deudora del neoplatonismo y,

---

[44] Hacia el siglo XII había comenzado en el mundo cultural cristiano un proceso de separación entre mística y filosofía, basándose en que las verdades de fe no tienen ningún fundamento racional. El *misticismo especulativo*, al que de una manera u otra pertenecen todos los autores de los que nos ocupamos, no es una simple descripción de la elevación del hombre hacia Dios, sino la especulación sobre la posibilidad de ese ascenso, basado, en última instancia, en la unidad esencial de Dios y el hombre.

sin duda, de Proclo y de Dionisio. Y lo es hasta en la forma de enfrentarse a la realidad, y en la forma de concebir al hombre y la historia. De tal manera que si nosotros alguna vez quisiéramos seguir el hilo de la idea de la nada, de la idea de la tiniebla, de la idea del ser, podemos empezar por Plotino y acabar por los últimos maestros renanos del siglo XIV.

Meister Eckhart (1260-1327): "Dios no le ocultó nada"

La gran figura del siglo XIV, es Meister Eckhart; se dice de él que "Dios no le ocultó nada". La lectura de Eckhart conmociona. Eckhart emplea un lenguaje específico, le pasa como a Dionisio, todo gran místico tiene problemas con el lenguaje. Decía Eckhart que hay que tenerle gran respeto a la palabra, porque "*... las palabras tienen un gran poder, uno podría obrar milagros con las palabras*" [45]; pero hay que añadir también que la palabra nunca es inocente; la palabra una vez pronunciada tiene un efecto real, por eso la palabra en la mística tiene un papel tan fundamental; porque la palabra pronunciada se realiza, y al realizarse es, y lo que es, tiene un sentido mucho más allá que la mera significación lingüística de lo que uno está diciendo.

Eckhart era un dominico, que recibe la orden de hablar a sus hermanas, a las monjas dominicas, porque el Papa Clemente había dado la orden de que algunos "doctores en ley" (decía él) y sobre todo en moral y teología, se ocuparan de la formación de las monjas. Gracias a esta orden del

[45] *Sermón 18*

Papa, hombres como Tauler y Suso, los seguidores de Eckhart, van a construir grandes sermones que son la base de todo este misticismo especulativo del siglo XIV y van a ser precisamente a comunidades de monjas y a comunidades de laicos "virtuosos y santos" (Tauler), a ellos va a estar destinada toda la mística de esta época.

Eckhart utiliza un lenguaje vibrante, rico, extraño, contradictorio, provocador. Se le acusa, al final de su vida, de haber caído en la heterodoxia y él se defiende, se va a defender muy bien de la acusación, - aunque ya cuando le llega que unas cuantas de sus proposiciones, 81, van a ser criticadas, Eckhart ya ha muerto -. ¿Qué pasa con la mística de Eckhart? ¿Qué nos está diciendo Eckhart que asusta a la jerarquía? ¿Por qué la jerarquía no acepta lo que dice Eckhart? Muchas cosas. El concepto de Dios, por lo pronto, es un concepto nuevo, el dice: *"Uno debe ser in-formado otra vez en el bien simple que es Dios"* [46]. Y, cuando uno desnuda el concepto de Dios que tiene delante, que cree poseer, echa fuera montones de cosas que, él mismo, ha ido poniendo en el concepto Dios.

Eckhart piensa que Dios está más allá de toda esencia definible, más allá de todo lo decible, más allá de todo lo inteligible, y que, por lo tanto, es muy difícil hablar de Dios. Y, como buen místico, se contradice, por una parte afirma: *"vale mucho más callar sobre Dios que hablar"* [47] o: *"sobre Dios quiero guardar silencio"* [48], pero se pasa la vida predicando, ¿por qué? Porque hay un impulso que lleva al místico a decir aquello que siente, a decir aquello que ve, a decir aquello que es significativo. Y nos encontramos

[46] *Sermón 63*
[47] *Sermón 36*
[48] *Tratados*

ante esta, la enorme contradicción: por una parte Dios no es decible, nombrable, definible, y por otra parte, esa cosa no definible me obliga a hablar, continuamente a hablar.

Eckhart empleaba en sus sermones el alemán vulgar, por eso, durante tres o cuatro siglos, sólo se conoció la llamada obra latina de Eckhart, lo que estaba en los conventos y lo que los filósofos podían desentrañar, escudriñar y explicar. Pero la obra viva de Eckhart está en alemán, porque él hablaba para la gente del pueblo. Quería llevar a la gente que quisiera oírlo una vivencia profunda, sin minimizar, con un lenguaje nuevo y directo y esto asusta a la Iglesia. Y se le acusa de hablar a ignorantes como si no lo fueran, a lo que Eckhart contesta: *"Si no se debe enseñar a gente iletrada, nunca nadie llegará a letrado y en consecuencia nadie sabrá enseñar o escribir. Porque se enseña a los iletrados para que de iletrados se conviertan en letrados."* [49]. Él quería hacer una cosa que los dominicos tenían como lema: *"contemplata tradere alii "*, es decir, comunicar a los demás lo contemplado. Y esto es, precisamente, lo que van a hacer Eckhart y Suso.

Cuando habla de Dios, Eckhart, se refiere a: *"el desierto de la deidad"*. Algo que está más allá de todo Dios; la deidad es algo que no puede definirse, si pudiera definirse entraría en la definición y limite, y definir es de-limitar. Dios es indefinible, *"las palabras no son capaces de dar ningún nombre a naturaleza alguna que se encuentre por encima de ellas"* [50]; más aun, cuando decimos que es indefinible, ya estamos diciendo algo de Él que se nos escapa más allá de toda comprensión. Dios, esa deidad infinita, os-

---

[49] *Tratados*
[50] *Sermón 17*

cura, inaprehensible, que no puede ser captada, envuelve de locura de amor a Eckhart y lo lleva a hablar de una forma que él mismo no controla cuando habla. Se nota en sus sermones que la palabra lo sobrepasa; al hablar Eckhart hace experiencia. Dios es un desierto, es un hondón, una tiniebla, una oscuridad, una nada. Pero al mismo tiempo, el conocimiento de Dios es un conocimiento vibrante y oscuro, le llama: *"el entendimiento iluminado"*.

Cuando Dios se conoce a sí mismo, - dice Eckhart - se ama, y al amarse crea, y al crear se crea a sí mismo como Dios. Es decir, si Dios es Dios, ese Dios que es para nosotros, es porque al amarse y conocerse a sí mismo, se crea como Dios personal. Es cuando Dios se conoce cuando aparece todo lo demás: Creación, Hombre, Verbo. Nosotros formamos - según Eckhart - parte de Dios, en Él somos el hijo de Dios, es al engendrar al Hijo cuando nos crea a nosotros. Nosotros somos automáticamente creados en el instante en que Dios se ama a sí mismo. Por eso dice que hay en el alma humana una parte increada, una parte última, una parte que pertenece a la deidad. Nosotros podemos hablar de la deidad porque hay algo en el alma, increado y perfecto, que forma parte de eso escondido y último, por lo cual podemos nosotros conocerlo. *"En el alma hay algo que es increado e increable; si toda el alma fuera igual sería increada e increable y eso es el Intelecto"* [51]

Como Dios es amor infinito y eterno y se ama continuamente y al amarse crea continuamente, no hay un antes y un después en la Creación. *"El 'ahora' en el cual Dios creó el mundo se halla tan cerca del tiempo actual como el instante en que hablo en este momento* - dice el

---

[51] Proposición atribuida a Eckhart y censurada en 1329

Maestro - *el día del Juicio se halla tan cerca de ese ahora como el día que fue ayer*"[52] Nosotros formamos parte de ese amor, al que contribuimos con el viaje de la vuelta, la epistrofé platónica. Nuestra ansia de volver al origen, nuestra nostalgia infinita de felicidad; nos está hablando de que estamos vertidos hacia una realidad que no es la nuestra. Si queremos ser felices es porque añoramos lo que tuvimos, porque ya estuvimos en el seno de la deidad, Eckhart le llama: *"el seno de la paternidad de Dios*". Todos procedemos del seno de la paternidad de Dios, todos nosotros venimos de Él y vamos a Él. Y precisamente, a nosotros, sólo se nos pide que volvamos nuestra mirada hacia el origen; Dios aparece aquí como fuente y origen de todo lo que hay.

Este Dios que se crea, que crea, y que al crearse ama, y que al amarse crea todo lo demás, nos convierte a nosotros en una parte fundamental de Él. Aunque la unidad de Dios sea algo inalcanzable e incompresible para nosotros. No se trata de comprenderlo, sino de intuirlo; no se trata de que nosotros, con la razón y el conocimiento, comprendamos lo incomprensible de Dios, sino que tratemos de conectar, de *"intuere*", de unir esa parte del alma. Él le llama de múltiples maneras, le llama chispa del alma, le llama *"arca mentis*", *"scintilla*", centella del alma, ciudadela, algo escondido, lo que en el fondo queda en nosotros de increado, de eterno; y es por ahí por el único punto por donde podemos conectar con la divinidad. Toda la mística de Eckhart está encauzada a volvernos a la unidad de Dios. Hemos salido de la unidad de Dios, tenemos que volver, y

---

[52] *Sermón 9*

nuestro corazón - como diría San Agustín en el siglo V - estará inquieto, hasta no descansar en Él.

> *"El alma fue creada como un punto entre el tiempo y la eternidad, tocando a ambos. Con las potencias más elevadas toca la eternidad, con las inferiores toca el tiempo"* [53]

El nacimiento de Dios, en nosotros, se produce allí, en el hondo del alma, escondido, profundo, mucho más allá de lo que nosotros mismos somos capaces de percibir. A nosotros sólo se nos pide receptividad, aceptación, sumisión absoluta a la voluntad de Dios. Cuando uno lee a los místicos, a pesar de la enormidad del mensaje y de su inmensidad, acaba encontrando una única norma: "sumisión". El *"fiat"*, el hágase, no es un hágase activo - los occidentales siempre queremos hacer y queremos conquistar y queremos que la salvación sea producto de nuestra conquista individual y nos olvidamos que es Dios quien actúa en nosotros para salvarnos de nosotros mismos -, no hay acción por parte del místico, únicamente hay pasividad activa, pasividad amorosa. El *"fiat"*, no es que yo voy a hacer lo que creo que debo hacer para conseguir la salvación, sino que me voy a dejar absolutamente entregado a lo que Dios quiera hacer de mí y en mí. Sin embargo, ¡qué poco "pasiva" resulta al principio esta pasividad!, una paradoja más de la vida espiritual.

Y a esta sumisión absoluta a la voluntad de Dios, es a lo que llama Eckhart: pobreza espiritual. La pobreza espiritual va mucho más allá de lo que habitualmente entendemos por pobreza. Todos los que alguna vez nos hemos

---

[53] *Sermón 47*

interesado por la vida espiritual hemos pensado que con ser austeros..., con no hacer demasiado alarde..., con desprenderse de cosas... ¡no tiene nada que ver con esto "la pobreza espiritual"! La pobreza espiritual es el total y absoluto desasimiento del alma de todo lo que no sea Dios. Absolutamente de todo, no de las cosas, sino del deseo de las cosas. No me atan las cosas, sino que es mi propio deseo el que me une a ellas. El desasimiento, la pobreza, consistirá en romper con ese deseo de las cosas, no se trata de tener o no tener, sino de no tener, ni siquiera, el deseo de tener. *"Quien renuncia a su voluntad y a sí mismo ha renunciado a todas las cosas"* [54]. Es solamente cuando el hombre inicia ese desasimiento de todo y de sí mismo, - dice Eckhart -, cuando el hombre alcanza el deseo de no tener nada, de no saber nada, de no poder nada. Es decir hay que renunciar, no sólo a aquello que es externo a uno, sino incluso a ser, porque Dios lo inunda todo. Cuando Él ocupa todo, uno no está. Cuando Él está del todo, si uno está, lo que hace es ofrecer resistencia a la presencia de Dios. La pobreza consistirá en abrirse completamente a las posibilidades de la deidad, sabiendo que en el momento en que Él tome el control de ti mismo, tú en absoluto eres ya dueño de nada. *"Un hombre pobre que no quiere nada, no sabe nada y no tiene nada"* [55] y así *"El pobre en espíritu es capaz de aprehender toda clase de espíritus y el espíritu de todos los espíritus es Dios"* [56]

Volverse a lo divino, volverse a la deidad escondida, volverse, en definitiva, a aquello que de una manera oscu-

---

[54] *Tratados*
[55] *Sermón 52*
[56] *Tratados*

ra - ya sabéis que San Juan de la Cruz le llama a esto: "la oscura noticia"-, es un oscuro deseo de ser, de plenitud, de totalidad, es un oscuro deseo de volver a la felicidad, es un oscuro deseo de que las cosas sean. Y ¿de dónde nace ese deseo? Nace del origen, del fundamento, que está detrás de nosotros mismos, a pesar de nosotros mismos. Está más allá de lo que nosotros somos, y ¿qué ocurre entonces? Que nos impulsa a ser por encima de lo que realmente somos. Cuando el hombre decide ya no ser, entonces es cuando, verdaderamente, es. Y esta es la gran paradoja del místico.

Dice Eckhart: *"La divinidad es insondable, está por encima del ser, aunque el ser es la búsqueda y ansia de toda realidad*". Cita con frecuencia a **Avicena**[57], quien tiene un texto muy evocador en el que habla del deseo y la necesidad de ser, porque para Avicena ser es la perfección. *"Lo que desea toda cosa es el ser, y la perfección del ser*

[57] Avicena (980-1037). Ibn Sina, medico, filósofo y místico persa, de hondas resonancias platónicas. Llegó a ejercer el cargo de visir. La traducción al latín de parte de sus obras, en el s. XII, supone un nuevo ingreso de Aristóteles en occidente, aunque en la versión que suele llamarse neoplatónica, y la renovación de los conocimientos filosóficos que los escolásticos tenían de la filosofía griega. Para él filosofía y teología no están separadas, ambas forman una teosofía, una gnosis. Dice Ibn-Sina *"El pensamiento divino se piensa a sí mismo y este conocimiento que el Ser divino tiene eternamente de sí no es otra cosa que la primera emanación, el primer nous o inteligencia primera*". Resultado de estas emanaciones consecutivas son diez inteligencias "querubínicas" y las "almas celestes" que carecen de facultades sensibles pero que poseen la imaginación en estado puro. De la décima inteligencia, que es activa, deriva la tierra y el alma de los hombres que es una substancia indivisible, inmaterial e inalterable. El filósofo es aquel que encuentra el camino de estas inteligencias, por lo tanto ha de ser también un verdadero místico.

en cuanto es ser...aquello que se desea de verdad es el ser" [58]. Eckhart juega con el doble sentido: deseo de ser, todo tiende al ser; pero como Dios está fuera del ser, y por encima del ser, no lo desea, sino que es causa última y remota del ser, porque Él es anterior al ser. Esta es la enorme oscuridad de la insondable divinidad de Eckhart. *"En Dios todo queda anulado, es un desierto callado, una oscuridad infinita. Donde todo queda resumido y de donde todo sale, de donde todo emerge, de donde todo emana. Dios está, por lo tanto, por encima de toda realidad posible*".

Nosotros, con frecuencia, idolatramos una idea de Dios que nosotros mismos hemos hecho. Nos parece demasiado lejano y entonces lo llenamos de forma, hacemos un Dios antropomórfico para poder acercarnos y nos olvidamos que los místicos le llaman "desierto de la deidad", porque hay dos desiertos: Él, en tanto que es desierto; y yo, en tanto que soy incapaz de explicarlo. *"El hombre no debe tener un Dios pensado ni contentarse con él... uno debe tener más bien un Dios esencial, que se halla muy por encima de los pensamientos de los hombres."* [59]

Cuando se produce en el alma del hombre, eso que Eckhart llama *"el nacimiento del Hijo*", él une el nacimiento del Hijo eterno, el nacimiento del Verbo, a nuestro propio nacimiento. Nosotros estamos unidos al Verbo desde toda la eternidad. Nosotros ya éramos en la eternidad de Dios. *"Cuando el Padre engendró a todas las criaturas me engendró a mí y yo emané con todas las criaturas y, sin embargo, permanecí dentro del Padre*" [60]. Nosotros ya es-

---

[58] Avicena, citado por Eckhart en el *Prólogo* a su *Obra Latina.*
[59] *Tratados*
[60] *Sermón 22*

tabamos en Él - dice Eckhart - y estabamos de una forma real, verdadera, cada uno de nosotros, pensados eternamente por Dios, y pensados para volver a Él. De ahí, nuestra nostalgia, nuestra pena, nuestra separación. El alma llora, en definitiva, por la separación porque sabe que no está donde tiene que estar.

Dice Eckhart: *"El nacimiento del Hijo se produce de la siguiente manera: el Padre engendra a su Hijo, como a su igual, y lo engendra en mi alma, así, mi alma se convierte en una celestial morada de la deidad eterna"*. Y luego, le lleva a decir una frase que ha sido una de las discutidas, y terribles frases de Eckhart: *"De que Dios sea Dios, yo soy la causa, si yo no existiera, Dios no existiría"* [61]. ¿Qué está diciendo Eckhart con esta frase, que nos deja aturdidos, que nos deja sobrecogidos? **Silesius** [62] repite en el siglo XVI, una frase idéntica: *"Sé que sin mí, Dios no puede vivir ni un momento. Si me vuelvo nada, Él ha de entregar el alma."* [63] Es decir, ese Dios impasible, eterno, ajeno a la Creación, no hubiera sido nunca si el alma no lo hubiera realizado como tal Dios; es en el alma donde Dios se expresa, se enamora de sí mismo, nosotros somos el vehículo del amor que Dios se tiene a sí mismo. Cuando nosotros hablamos del amor de Dios, ese genitivo, no es un "de Dios" de Él, sino un amor de Dios de nosotros, nosotros nos ama-

---

[61] *Sermón 52*

[62] Angel Silesius (1624-1677) Poeta y místico alemán. Heredero espiritual de Eckhart, Tauler y Böhme (1575-1624. Místico luterano, en sus obras *La aurora* y *Los tres principios de la naturaleza divina* expresa las experiencias de su vida mística. Llama a Dios «abismo» que está más allá de la realidad, de donde surge, por un fenómeno de autoconocimiento, la Trinidad y, de ella, la naturaleza.)

[63] Silesius A. *"Peregrino querubínico"*

mos a nosotros en Dios, y Dios al amarse a Él, nos ama a nosotros. No se pueden separar ambos amores. Cuando esto se entiende bien, toda la explicación afectiva, hacia afuera, sobra. Porque si en el amor que Dios se tiene a sí mismo, reside el amor que yo soy, y al amarme a mí lo amo a Él porque Él al amarse me ama a mí, sobra absolutamente cualquier otra motivación para amar.

Todos formamos unidad profunda con el amor de Dios, y tan profunda que nada puede separarme - ya lo decía Pablo: *¿Quien me separará del amor de Cristo?*[64] -, es que no nos pueden separar, es que estamos en Él, es que somos eso. No es que nos den "el amor de Dios", es que somos gracias al amor de Dios, somos "amor de Dios". Cuando uno es capaz de percibir su propia esencia de esta manera, entiende perfectamente la frase de Eckhart: Dios no sería, si Él no hubiera sido en mí primero.

Cuando habla del fondo del alma, a Eckhart le gusta llamarlo "intelecto", esto nos lleva a una pequeña divagación filosófica. Normalmente pensamos que primero es el ser y luego el Intelecto (somos más escolásticos de lo que parece, en nuestra formación). Cuando Eckhart habla del intelecto, cuando habla del "Intelecto" (con mayúscula), está hablando del conocer absoluto, de la fusión de Dios con lo que conoce. Por eso, la palabra intelecto tiene en su pensamiento un papel importante, Dios es Intelecto, entendiéndolo, como entiende Eckhart, como la posibilidad de fusión con todo lo creado. Y es precisamente el ápice del alma, del que vamos a hablar, lo que me convierte en intelecto, y en la parte que yo tengo de intelecto es donde

[64] Ro. VIII,10

yo conecto con el Intelecto de Dios, por eso hablamos de *mística especulativa.*

La palabra "intelecto", por lo tanto, no está tomada aquí como la mera función de conocer, no equivale a la razón. No estamos hablando de razonamiento, sino de leer más allá de toda realidad posible, de ahondar en la realidad, del mundo inteligible, la realidad donde el alma y Dios se encuentran en profundidad, donde se conocen y, porque se conocen, se aman - hay que recordar una vez más que conocimiento y amor es la misma cosa: *"Mediante el entendimiento acojo a Dios dentro de mí... mediante el amor me adentro en Dios"* [65].

Dice Eckhart cuando habla del alma: *"Allí, en esa scintilla animae, centella del alma, rama, gotita de Dios en el hombre, arca mentis, fondo del alma, verdea y florece Dios"*. Es decir, Dios se expande, realiza, se autorrealiza en el amor del hombre. Dios necesita el alma del hombre para reverdecer. *"A Dios se le encuentra sin velo, sin ocultación, en el fondo del alma. De esta forma, se torna el alma morada celestial divinidad eterna, y no está nunca más lejos que en la puerta de tu propio corazón. Allí está y espera paciente a que te halle preparado a abrirle y dejarle entrar. El nacido de Dios está así, tan firme en la unidad divina, que nada puede, a partir de entonces, descontentarlo"*.

El nacimiento de Dios en el alma, es el único acontecimiento que merece la pena vivir. El hombre vive hasta conseguir esa unión. El hombre vive hasta conseguir que Dios nazca en uno, porque en el hecho de nacer, uno es. Nacemos los dos a la vez cuando Él es en mí, mientras tanto, se puede decir, realmente, que "no soy". Tanto es así

---

[65] *Sermón 6*

que cuando Eckhart habla de Dios, dice que todo lo demás es "nada", nada, con respecto a Dios nada es nada, solo Dios es, es en la medida que es la causa de todo ser, es en la medida que es la esencia de todo lo que es. Y en la medida en que están formando parte profunda de lo creado, las cosas se mantienen. Si Dios no fuera, absolutamente todo desaparecería. Es el amor de Dios lo que sostiene el mundo, y no se trata de una frase poética, ni de una cuestión ética, y menos aún emotiva, es una cuestión esencial, es una cuestión óntica: **el amor de Dios es el ser del mundo**. No es algo que se le añade al mundo, no es que Dios ame al mundo, es que Dios es el amor del mundo, es su fundamento, su realidad.

> *"Dios todo lo ha hecho no de forma que queden las cosas fuera de Él o junto a Él, como hacen los artífices manuales, sino que lo llamó de la nada, del no ser, al ser, para que encontraran este ser, lo recibieran y lo tuvieran en Él".*[66]

Por eso, cuando el hombre busca su fundamento, allí, es donde encuentra a Dios. Por eso el único camino posible es la interiorización, la búsqueda del fondo del alma, la búsqueda del interior del alma, donde Dios está siempre; y está por esencia, está porque Él es eso, está porque está esperando a que yo sea, mientras tanto no es.

> *"Todo lo que es propio de la naturaleza divina es propio del hombre justo... y por eso el hombre obra todo lo que Dios obra y ha creado juntamente con Dios el*

[66] *Prólogo* a su *Obra Latina*

cielo y la tierra y es el generador del Verbo divino y Dios no podría hacer nada sin ese hombre"[67].

Juan Tauler (1298-1361): "Los amigos de Dios"

Tauler fue discípulo de Eckhart; nace en Estrasburgo y entra muy jovencito en la orden dominicana, y recibe con mucho gusto la orden de predicar a sus hermanas, las monjas dominicas, y a un enorme grupo de laicos. Cuando uno estudia la mística, se encuentra con sorpresas maravillosas, y es que a lo largo de la historia del mundo, de toda la historia del mundo, ha habido grupos humanos, pequeños grupos donde el Espíritu ha estado actuando. No sólo están los grandes que nos sirven de foco, de faro, de ilusión, sino también esa multitud enorme de santos, escondidos, sin nombre, que han constituido la santidad de Dios.

Tauler hablaba a los que él llamaba "los amigos de Dios". Eran grupos de gente culta, casados, solteros, que necesitaban una guía espiritual; Tauler habla para ellos. Tauler no escribió nada, habló. Sus discípulos escribieron sus sermones, luego le añadieron alguno. Parece que de los 140 que se atribuyen a Tauler, auténticos, dictados al pie la letra, tomados por sus discípulos, son 86.

Tauler era discípulo convencido de Eckhart en la época que está en Colonia, un poco antes de la condenación de Eckhart. Acepta las tesis eckhartianas; lo que pasa es que frente a aquel lenguaje vibrante, aquella explosión que era escándalo, Tauler, aunque vivo por dentro, es un hombre mucho más calmado que Eckhart. Sus sermones

---

[67] Citado por Gilson E. o.c.

vibran y quiere llevar a los que le oyen a la experiencia y a la unión mística.

Tauler utilizaba siempre el mismo esquema: toma una frase o un texto sagrado y lo lleva al auditorio, lo hace vivo, lo hace vivir[68]. Todos los sermones de Tauler parten de un pasaje de la Escritura y su aplicación simbólica; luego lo aplicaba al día a día de la vida del místico, para llevarlo a descubrir el hecho de la verdad. Lo que de verdad dicen las Escrituras es una cosa viva, relampagueante, contundente, a veces estridente, y por eso hace falta un místico, no un exegeta, para explicarnos las Escrituras.

Tema principal de su doctrina [69] es el concepto del "fondo del alma" o "cima del alma", una realidad que no tiene nombre, por ser el lugar del parentesco con Dios y que, cómo Él, es innombrable.

> *"Esta chispa huye hacia las cumbres donde está su verdadero lugar, más allá de este mundo, a donde la inteligencia no puede seguirla, porque no descansa hasta no haber vuelto al Fondo de donde proviene y donde estaba en estado de increada"*

La mística de Tauler consiste en conferir al alma creada por Dios la posibilidad de retorno a su idea increada. Entre el fondo del alma y sus facultades está el "corazón" (*gemüt*) una disposición permanente del alma, que condiciona al bien o al mal en función de que se oriente hacia Dios (su propio Fondo) o se desvíe de Él.

---

[68] Congar al hablar de él dice que no hacia exégesis filosófica, ni histórica, ni teológica, que cuando Tauler cogía un texto sagrado "iba al hecho de la verdad".

[69] Cf. Gilson E. o.c.

El alma tiene prisiones terribles, las cosas, el mundo, el poder..., pero hay prisiones más terribles - dice Tauler - el yo, el ego, el deseo de aparentar, el deseo de ser, el deseo de ser aceptado. Y añade: pero no hay nada tan terrible *"como el deseo desordenado de devoción"*. Se trata no de vivir en un estado perenne de devoción sino de alcanzar la plenitud del ser. Hay que llegar a ser. Ser verdadero en cada acto, que cada acción proceda del interior del hombre de manera natural y espontánea. Cuando el hombre ha logrado que sus acciones nazcan espontáneamente del corazón ha llegado a un nivel de ser, aunque devocionalmente no sienta nada.

Tauler hace hincapié en que para estar ebrios de Dios hace falta: primero, pasar por la desolación, la amargura, la tristeza, la soledad, y pagar el precio de lo que significa ser elegido por Dios. Habla mucho de precio y de deuda; dice: cuando Dios proporciona al alma una amargura tenemos que entender que está buscando su crecimiento. Esto también ha sido mal explicado, se ha hecho mística barata del sufrimiento humano, como sufrir sufrimos todos, se ha convertido en un recurso fácil hablar de sufrimiento en el sentido sensiblero y simple. Cuando Tauler habla del sufrimiento, habla del sufrimiento del que no alcanza la fuente para la que ha sido creado, y de lo que le impide llegar a esa fuente, y de un mundo que parece ponerse en contra. Cuanto más se avanza en la vida espiritual más dificultades se tienen.

Cuando habla del camino espiritual, dice que el enemigo es bastante burdo en los primeros momentos, no necesita entonces ser muy sutil, porque cuando uno inicia la vida espiritual cualquier cosa vale para echarle atrás, cualquier cosa es buena para iniciar el camino de vuelta al principio,

ahí el enemigo no necesita sutilezas. Pero cuando uno se empeña en el camino espiritual, cuando uno se empeña en la búsqueda, las dificultades se vuelven más refinadas; las tentaciones, las penas, las soledades son mucho más fuertes cuando se ha iniciado una vida espiritual profunda.

La vida espiritual es una cosa sobria, una cosa dura, profunda, pero de repente, como si Él decidiera tomar el camino en lugar del viajero, se ilumina. No se ilumina cuando tú quieres, y por lo que a ti te apetece, ni por tu esfuerzo, sino porque Dios toma la iniciativa. Y lo hace cuando quiere, y a eso se le llama Gracia. A nosotros sólo se nos pide ponernos en disposición, aceptar las condiciones del camino y todo demás se dará por añadidura.

Dice Tauler: *"al que inicia el camino de la vida espiritual, lo primero que hay que hacer es convencerle de que puede hacerlo*". Porque él dice que la primera pega que tenemos cuando iniciamos la vida espiritual, es nuestra propia incapacidad de amarnos a nosotros mismos, no confiamos en nuestras fuerzas y decimos: yo no puedo, esto está lejísimos, esto no lo comprendo, yo ahí no voy a llegar nunca..., y ese es el primero de todos los grandes problemas que nos vamos a encontrar. Él dice que al que se inicia hay que ayudarle a comprender que "todo hombre está llamado a la santidad"; todo hombre, no hay hombres únicos que estén llamados a la santidad, no hay unos que sí y otros que no. Es sólo nuestra capacidad de respuesta lo que nos lleva a la santidad, no la llamada. La primera de las tentaciones, es decir.. 'no puedo', 'no llego' , 'no sé', 'esto no puede ser'..., no hay nada exterior para detenerte, tú eres tu propio enemigo. Las pruebas empiezan cuando uno persevera en el camino espiritual, son "los que progresan" - dice Tauler - los que necesitan purificación.

Tauler dice en uno de sus sermones: *"El espíritu se ve arrastrado, por encima de todas sus potencias, hacia un desierto del que nadie puede hablar, hacia la escondida oscuridad de Dios, sin modalidad alguna. Allí el espíritu es llevado tan cerca de la unidad, como la divinidad simple y sin modo, que pierde toda distinción, quedando sin objeto, ni sentimiento alguno. Porque es en la unidad donde uno encuentra a Dios, y en la unidad se ha perdido ya toda multiplicidad. Una niebla, una oscuridad, en la que tu propio espíritu es arrebatado de tal manera que te encuentras fuera de tus propios sentidos y de tu razón natural; en esa oscuridad Dios te habla y te ama en verdad"*. Este encuentro de la oscuridad con Dios al que Tauler llama: *"la fiesta del alma"* resume de alguna manera lo que hemos dicho de él.

Los que llegan a la unión alcanzan "la ebriedad", la total unión, la unión después de todo sufrimiento, de toda soledad, de todo desierto, de toda noche, es la Unión Absoluta, y dice: *"cuando uno llega ahí, ya no necesita para nada el éxtasis"*. Es decir, cuando uno vuelve a encontrarse con Dios en su esencia, sobran todas las gracias concomitantes del éxtasis, ya uno está en Dios, ya no hay nada más que estar. Ya no hay nada más que conseguir, ya está uno donde tiene que estar.

Enrique Suso (1299-1366): "Caballero de la Eterna Sabiduría"

Enrique Suso, "caballero de la eterna sabiduría" - como él se autotitula - compañero de Tauler y también dominico, representa, junto a Tauler, la continuación alemana de Eckhart. Su pensamiento, como el de Eckhart,

se difunde por los conventos alemanes, entre los "amigos de Dios", en los grupos de monjes y laicos, de medio monjes y de medio laicos (porque había todo tipo de combinación). Entra de muy niño en los dominicos, cuando tenía 14 años, y miente la edad; de hecho va a vivir durante mucho tiempo con el escrúpulo de haberlo hecho, Eckhart tuvo que tranquilizarlo. Dice que quien le induce a la vida espiritual es su madre, - las madres tienen siempre mucho que ver con la vida espiritual - "mi madre estaba llena de Dios", dice Suso.

A Suso se le atribuye una autobiografía, que luego se ha sabido que la escribió una monja que el dirigía, y que por eso está llena de elementos hagiográficos. Lo que si que parece es que era un hombre santo, bueno, sensible, poeta de la sabiduría, a la que dedica su *"El libro de la Sabiduría Eterna*". También él escribe sermones a sus monjas y a sus seguidores. La vida de Suso está llena de problemas, primero porque defiende a Eckhart, escribe un librito que se llama: *"Sobre la verdad*" y es acusado también por la jerarquía eclesiástica. Luego escribe una serie de obras de reflexión personal, con estilo de sermón, para llevar al hombre a la unión mística. La unión es la unión del amor de Dios, de forma que en Tauler y Suso, Eckhart queda completamente especificado, aclarado, y ellos no escriben sus obras por escribir, sino que escriben sus obras como resúmenes de sus predicaciones; - Tauler ni siquiera, lo hacen sus seguidores - Suso lo hace al final, cuando ya es mayor, en el convento hace los resúmenes de su predicación.

A los dieciocho años experimentó la visión de Jesucristo bajo la forma de la Eterna Sabiduría, que se dolió por haberse visto expulsada de los monasterios y conventos. Suso se convierte entonces en "caballero de la Eterna

Sabiduría", decide defender la sabiduría como el elemento femenino de Dios. La sabiduría es la expresión de la parte femenina de Dios, y mediante ella, crea, se desarrolla y es.

Vive en relación personal y amorosa con Cristo haciendo hincapié en la intimidad entre Cristo y el alma preparando la aparición de la *devotio moderna,* que abre el camino a la posibilidad de vivir el camino místico dentro del mundo, y no sólo en el claustro, y que culminará en ***La Imitación de Cristo*** [70]. Se entrega durante años a una penitencia durísima, terrible. Cuando llega a los 40 años, Suso, que ya es un eckhartiano convencido, que hablaba y sermoneaba y escuchaba, dice: *"recibo la orden del cielo de dejar toda penitencia y dedicarme a vivir felizmente*". El cielo le indica que la penitencia no es más que el primer momento de la vida, no se debe de buscar la penitencia por ella misma, hay que buscar a Dios y nada más. Entonces su alma queda sumida en una terrible noche que le fue preparando para la unión final con Dios.

La noche se convierte en él, como para muchos otros, en la mejor prueba de la presencia y así pone en boca de la Sabiduría: *"Nunca podrás conocer mi presencia sino en el momento mismo en que me oculto o me retiro del alma que se ha dado a mí. Entonces conocerás por experiencia lo que yo soy y lo que eres tú, pues al sol solamente se le conoce por sus destellos, toda vez que no puede verse di-*

[70] *La imitación de Cristo* es una pequeña obra que comenzó a circular de forma anónima, por Europa hacia el año 1424 y que ha marcado desde entonces la vida espiritual de los cristianos. Ha sido atribuida al canónigo regular Thomas Kempis (1379-1471), maestro de novicios en un monasterio holandés. La obra dividida en cuatro partes invita a separarse del mundo, a descender al propio corazón, a iniciarse en el amor divino y unirse a él en la Eucaristía.

rectamente por su luminosidad"[71]. Es precisamente la ausencia la que, en un momento determinado, autentifica la presencia; ante la duda de que ésta sea el resultado de un espejismo, el resultado de una trampa psicológica, la ausencia demuestra que el propio místico no es la causa de la presencia, no tiene ningún control sobre ella. Más tarde llegará el momento en que esa Presencia tienda a instalarse en el alma de forma permanente. Después "*cuando el hombre se abisma por completo en la unión con Dios y se hace una sola cosa con Él, si bien es cierto que no pierde sus potencias, puesto que no ha perdido su naturaleza, también lo es que no obra ya como hombre, pues todo lo ve y todo lo conoce en la unidad infinita.*" El hombre puede llegar a esta unión durante la vida "*más no por los esfuerzos de su inteligencia, sino mediante un rapto divino que saca al alma de la esfera del cuerpo.*"

Si la obra de Suso nos lo presenta como más intimista y poético que sus predecesores, pero menos filosófico y especulativo, no por ello deja de estar clara la fuente en la que bebe: "*Cualquier alma puede volver a su origen que es Dios si comprende la unidad del mismo; es decir que Dios es el principio de todo lo que es, y que es una esencia incomprensible y sin nombre, toda vez que lo que no puede comprenderse no puede nombrarse adecuadamente. Y así todo lo que la inteligencia humana atribuye a Dios y afirma de Él, es nada. Solamente la negación puede definirle...*"

[71] Esta cita, así como las que siguen, pertenecen a "*El libro de la Sabiduría Eterna*".

Juan Ruysbroeck (1293-1380): "El nuevo Dionisio"

Ruysbroeck, al que se llamó el "nuevo Dionisio", llena junto con Suso y Tauler todo el siglo XIV. Ruysbroeck era un niño que vivía con su madre a las afueras de Bruselas y un buen día se escapa de la casa de su madre, y se va a vivir con un tío sacerdote que vivía en Bruselas. Su madre lo busca y el niño decide que quiere vivir con su tío y que lo forme. Su madre se hace beguina y este niño educado como cura secular, ayuda a su tío en la parroquia, y vive durante 30 años una vida completamente oscura. Cuando tiene 40 años, decide reunirse con un grupo de amigos, entre los que está su tío ya viejecito, e irse al Valle Verde, y allí funda una comunidad; y esa comunidad, que se va a regir por la regla de los canónigos de San Agustín, tiene una misión fundamental: vivir en profundidad una vida contemplativa en unión con los demás y con la Tierra, es decir con el elemento físico del trabajo físico. Funda un grupo, al que se le llama: "los hermanos de la vida en común", y al que más tarde van a pertenecer Copérnico, Cusa. Muchos otros pensadores importantes para el pensamiento humano van a constituir parte de esta comunidad de "hermanos de la vida en común".

El objetivo de Ruysbroeck es un objetivo, que hoy en el siglo XXI, añora mucha gente: vivir en paz, en tranquilidad, en el campo... ¡la mística obedece siempre a impulsos semejantes! Es tan viejo como el hombre, el deseo de vivir con otros, los hermanos de la vida en común. Ruysbroeck piensa que la relación con el otro, la vida con el otro, la unión con el otro modifica y explicita el alma, de forma que la convivencia permite y desarrolla la vida espiritual.

Glosando el versículo evangélico: *"He aquí que el esposo viene: salid al encuentro"* [72], Ruysbroeck nos habla de un doble movimiento, por el que Dios viene al alma y el alma sale al encuentro de Dios. Hay una iniciativa por parte de Dios, una libertad humana en la respuesta, pero es Dios quien ha de culminar su obra.

La experiencia mística consiste en la degustación anticipada de la visión beatífica. La cima se alcanza cuando el hombre encuentra en Dios su ejemplar eterno, a imagen del cual ha sido creado y contempla así todas las cosas en la unidad de la luz divina.

Somos eternamente por este ser que somos en la Sabiduría de Dios, unos con Él y a la vez distintos de Él:

> *"Todas las criaturas han nacido eternamente antes de haber sido creadas en el tiempo. Así Dios las ha visto y conocido todas en Sí mismo, distintamente según las ideas que hay en Él y como distintas de Sí, pero no distintas totalmente porque todo lo que está en Dios es Dios. Este origen y esta vida eterna que poseemos en Dios, y que nosotros somos fuera de nosotros mismos, es el principio de nuestro ser creado en el tiempo, y nuestro ser creado está unido al ser eterno y se identifica con él según su naturaleza esencial"* [73]

Ruysbroeck habla de un camino espiritual basado en la búsqueda de la "tiniebla divina", buscado y querido como la misión última del hombre que tiene que alcanzar aquí la felicidad. *"Silencio tenebroso donde quedan perdidos todos los que aman"* [74]. Es aquí donde el hombre va a alcanzar esa

---

[72] Mt XXV,6

[73] citado por Gilson E. o.c.

[74] *"Bodas del Alma"* (3,5)

unión, el otro mundo, el mundo de lo eterno no va a ser más que una expresión de lo que el hombre aquí haya alcanzado. Esa idea también un poco simple de que es cuando uno muera cuando ya ha llegado, para los místicos es distinta: el cielo está aquí, yo consigo aquí un nivel de vida mística, y lo que allí me voy a encontrar es exactamente el nivel donde lo dejé aquí en mi vida, es aquí con los demás, en la convivencia diaria, con el trabajo diario, la rutina diaria, la materia - la materia que está entre mis manos que tiene que ser modificada - donde yo voy a desarrollar mi vida espiritual, y justo en el momento de mi muerte, voy a alcanzar en el otro lado el mismo nivel que tengo aquí. Está la Gracia, pero la Gracia es aquí donde actúa, es aquí donde te pone los caminos, donde te pone las personas, donde te pone el mundo. Es aquí donde uno consigue el cielo, el cielo es el estado del alma, de la fusión mística, cuando uno ha alcanzado eso, no necesita ningún otro cielo.

Cuando habla de la unión mística dice que lo Unico a lo que tiene que tender el místico en la tercera fase[75] cuan-

---

[75] La división de la vida espiritual en tres fases sucesivas se remonta a Evragio Póntico (+399) pero en su distinción actual se encuentra por primera vez en la *Teología Mística* de Dionisio Areopagita y en Tomás de Aquino y analizada ampliamente en la obra de Ruysbroeck.

- La *vía purgativa* - o de los *incipientes* - consiste en la lucha contra el pecado y la purificación del alma y corresponde a la "gente buena", el que la culmina escucha *"Siervo bueno y fiel... entra en el gozo de tu Señor*" (Mt XXV,21)
- la *vía iluminativa* - o de los *proficientes* - consiste en la práctica positiva de las virtudes y el desarrollo de la vida interior, que va convirtiendo al hombre en "amigo de Dios", como está dicho: *"Ya no os llamo siervos... sino amigos*" (Jn XV,15) y entonces el amigo da el paso definitivo hacia un camino sin fin

do uno llega al final, es nada más que a Dios mismo. Y añade: *"cuando uno es a Dios lo que busca, eso es lo que encuentra"*. Por una parte esta es una frase muy atronadora, pero por otra parte muy clarificadora. A veces uno se pregunta: ¿Cómo es que yo no Lo encuentro? Porque no Lo busco realmente, buscamos todo lo que de Él se deriva, su bienestar, su interés, el ser un hombre de bien, ser decente, incluso su paz, ... y no es eso, dice Ruysbroeck. Hay que buscar a Dios sólo, por sí mismo, sin los intereses que Él me va a traer, sin lo que de Él se va a derivar, solamente a Dios y nada más. Cuando el hombre ha purificado de tal manera su búsqueda, lo encuentra, ese es el objetivo del místico.

Nosotros buscamos a Dios por la recompensa, por eso no lo encontramos, sólo encontramos la recompensa y por eso minimizamos nuestra búsqueda de Dios, porque queremos ser felices, pero con minúscula, queremos conquistar las cosas, pero con facilidad, y resulta que lo que él llama el cielo, la unión mística, es una unión que está más allá de toda felicidad con minúscula, que está más allá de toda realidad concreta, que está más allá de toda consecuencia; es Dios puro, en sí mismo, Él por Él, y nada más que por Él, lo demás no vale, si yo amo a Dios por las consecuencias de ser su amigo, pues tengo lo que quiero: ser bueno, respetado, pero no a Dios. A veces, ser amigo de Dios trae unas consecuencias como poco paradójicas, se deja de ser respetado, incluso se deja de tener amigos.

• la *vida unitiva* - o de los *perfectos* - es la vida mística de unión con Dios, de acuerdo a lo dicho por Jesús *"Que todos sean uno como, como Tu en mi y yo en Ti"* (Jn XVII,21) .

Por eso llegar a la última fase de la mística, dice Ruysbroeck, requiere una preparación interna y, por lo tanto se requieren maestros espirituales. Hay una frase de Eckhart, que él retoma: *"es preferible un sólo maestro de vida, frente a mil maestros de la palabra*". El maestro debe conducir al discípulo a la unión, y a la unión con Dios como tal, sin ninguna de las gracias que se derivan de ser amigos de Dios. Uno tiene que ser amigo de Dios y amarlo, aunque uno no tuviera ni la más mínima recompensa.

Dice Ruysbroeck: *"En la simple desnudez que envuelve todas las cosas, el contemplativo vuelve a sentirse idéntico a esa luz, gracias a la cual, ve"*. Se habla continua y paradójicamente de tiniebla y luz, precisamente cuanto más se ahonda en la tiniebla mística, más se está en la luz. Y es precisamente la abundancia de luz, la que crea la propia tiniebla, por lo tanto, uno no debe tener miedo a la tiniebla, porque la tiniebla es, en el fondo, tal abundancia de luz, que el hombre no está preparado, por eso el entendimiento tiene que ser simple, desnudo, para alcanzar esa luz, en la cual ve. Y por último dice: *"sumido en la simple esencia de la divinidad, como en su propio fondo, allí uno va a morir en Dios*".

Hendrick Herp (+ 1477): "El heraldo de Ruysbroeck"

El franciscano flamenco Hendrick Herp, conocido también como Harpius, ha sido el gran difusor del pensamiento de Ruysbroeck, hasta el punto que se ha llegado a decir que sus doctrinas son intercambiables, aunque, de hecho, la doctrina de Herp, fue alejándose poco a poco de aspectos importantes de Ruysbroeck (en particular en su concepción de retorno del alma a su ejemplar increado) bien por propia convicción, bien por el peso de ciertas críticas a su predecesor.

Su influencia ha sido particularmente notable en los místicos españoles, de forma destacada en Francisco de Osuna (y a través de él en Teresa de Jesús) y Juan de la Cruz, ambos reproducen casi textualmente párrafos suyos, aunque no lo citan de forma expresa, pues para entonces la obra de Herp, como todo lo que llegaba de más allá de los Pirineos, se había vuelto sospechosa y llegó a ser incluida, temporalmente (entre 1580 y 1582) en el Indice; lo que hizo que desapareciesen las ediciones españolas de sus obras, que hasta entonces habían sido muy numerosas en las casas de los franciscanos y de los jesuitas. "Depurada" de ciertos errores [76] la edición de 1582 de su *"Teología Mística*" volvió a encontrar gran aceptación [77] tanto entre los místicos franciscanos como en otras órdenes y durante siglos desempeñó un papel capital en el desarrollo de la espiritualidad cristiana.

---

[76] No de doctrina, sino de expresiones consideradas ambiguas o confusas.

[77] En ocasiones se le presentó, incluso, como un autor "más seguro" que sus inspiradores.

Sin embargo la Teología Mística no es una obra uniforme sino un tratado póstumo y artificial constituido con ayuda de tratados primitivos independientes (*Los Soliloquios, El paraíso de los contemplativos y El directorio de los contemplativos*), no estrictamente equivalentes desde el punto de vista doctrinal y con distintos grados de identificación con el pensamiento ruysbroeckiano[78].

Pero por encima de las vicisitudes históricas y las precisiones doctrinales encontramos en Herp a un maestro que nos muestra el camino para *"alcanzar la vida verdadera y perfecta que nos lleva a la semejanza y a la unión espiritual con Dios"* [79]. Para alcanzarla son necesarias dos cosas: *"Lo primero es la perfecta mortificación"* entendida no como penitencia corporal (que, de hecho - dice Herp - puede llegar a ser un obstáculo para la contemplación [80]) sino como *"el desprendimiento de todas las cosas que podrían presentar algún día impedimento para conseguir el acceso y unión con Dios"... "pues como la piedra cae por inercia así el alma mortificada, rotos todos los lazos que la sujetan, vuela hasta la unión con Dios."* Lo segundo adquirir un conocimiento, *"una doctrina que nos capacite para conseguir la perseverante y amorosa unión con Dios, directamente, sin que nada se interponga...."* [81]

---

[78] Cf. Gilson E. o.c.

[79] *"Directorio de contemplativos"*: Prólogo

[80] Resultan muy significativas, tanto más teniendo en cuenta el medio y la época, sus palabras: *"El alma por natural condición depende del cuerpo. Cualquier padecimiento natural... distrae al alma de la contemplación... Por eso al hombre que Dios llama a la verdadera contemplación, le enseña a regir su cuerpo con discreción."* Ibídem cap. 27

[81] Esta cita y las que siguen pertenece al *"Directorio de Contemplativos"*

En el hombre hay tres vidas: la activa, la espiritual contemplativa y *"la contemplativa supraesencial, representada por María Magdalena, quien había elegido la parte buena que no le será quitada"*.

La vida activa, que consiste en cumplir los preceptos de Dios y de la Iglesia, ejercitándose en las buenas obras, la buenas costumbre y virtudes, nos permite vivir como fieles siervos, conforme se dice en el evangelio: *"Siervo bueno y fiel,... entra en el gozo de tu Señor"* [82]. A través de ella *"nos levantamos a la tranquila unión con Dios, anclados en la virtud de la esperanza"*. Nada menos, pero tampoco nada más.

Más allá nos lleva el camino de la contemplación espiritual. El siervo, cuando es *"invitado a compartir la familiar amistad"* penetra en lugares de los que ya hemos oído hablar: *"Atraídas las potencias intelectuales al interior, en la unidad del espíritu, y franqueada la unidad del espíritu hasta colocarse inmediatamente ante Dios, surge de la divina unidad una luz que irradia en la elevada unidad de nuestro espíritu y se manifiesta bajo una triple semejanza. Primero como tiniebla... Después aparece una gran tranquilidad depurada de todas las formas... [Finalmente] una simple uniformidad y claridad le rodean e inundan"*. A esta claridad intelectual le llama Herp *"el ojo sano ...*- el tercer ojo de todas las tradiciones - *que se abre ampliamente, tiene simple mirada, no necesita mirar ni investigar"*.

Pero esto es sólo la puerta de un nuevo estado, *"la puerta por donde sale el alma para entrar en su propio origen"*. El hombre, convertido en *"el amigo de Dios"* escoge, como María Magdalena - la primer testigo del resu-

---

[82] Mt XXV,21

citado, aquella que mucho amó - la mejor parte [83] y prosigue su ascenso hacia la contemplación supraesencial, cuyo sólo nombre nos trae, junto con la tiniebla, hondos recuerdos dionisianos.

Esta ascensión es descrita por Herp en términos que recuerdan vivamente la Vida de Moisés de Gregorio de Nisa a la que ya hemos hecho referencia. La Trinidad opera en el alma según sus infinitos modos. La actuación del Espíritu Santo, atrayendo la voluntad, el entendimiento y la memoria, está simbolizada en la llamada de Dios para comenzar a subir al Sinaí [84], donde la cara de Dios se le presentaba como un fuego, *"así el espíritu Santo produce en el alma impetuosas llamas de fuego... y se contempla a Dios como un fuego ardiente*".

"Luego Josué quedó en el valle mientras Moisés subió a las tinieblas, donde permaneció seis días él solo, antes de ser nuevamente llamado por Dios [85]. Este ascenso significa la espiritual acción y atracción del entendimiento, atribuida al Hijo. Se llama propiamente especulación, que quiere decir ver en espejo. El espíritu humano se ha transformado ya en su vivo espejo espiritual, con el cual Dios forma el espíritu de la verdad. Dios mismo habita en él por la plenitud de su gracia".

La última operación, *"la operación interna y atracción espirituales que nuestro espíritu recibe del Padre celestial", "quedó significada por Moisés, cuando no se contentó con estar sentado en la tiniebla, sino que llamado por el Señor el día séptimo se le acercó y hablo con él fa-*

[83] Lc X,27
[84] Ex XIX,3
[85] Ex XXIV,2

miliarmente, 'como habla un hombre a su amigo' ... y Moisés consiguió contemplar a Dios en su esencia... Y esto se llama propiamente contemplación ..."

En la cima se trata de *"una contemplación oscura, que la razón no puede comprender ni investigar a fondo. El espíritu está muerto y vive para Dios, porque se ha hecho, sin distinción una sola cosa con Él". "Se llama amor inaccesible porque guía al hombre hasta una luz donde sólo Dios mora... Las potencias externas e inferiores... son atraídas a las superiores y estas a su origen, el ápice de la mente. De ahí se levanta nuestro espíritu hacia el espíritu de Dios y se consume en Él"* [86]

---

[86] Ibídem cap. 65. Tauler y Ruysbroeck no pueden estar más presentes en este párrafo con el que concluye la obra.

IV. EPÍLOGO: EL HOMBRE INTERIOR

Desnudo el pecho y descalzo entra el hombre en el mercado. Está cubierto de barro y polvo, pero ¡cómo sonríe! Sin recurrir a poderes místicos hace florecer, en un momento, los árboles marchitos.[87]

Atraídos por lo envolvente

El protagonista de todos esos procesos que hemos descrito hasta aquí, desde Plotino y Proclo, hasta Eckhart y sus sucesores, ha sido el hombre. ¿Quien es ese hombre interior que ha permitido a Eckhart ser Eckhart, a Proclo ser Proclo y a Dionisio ser Dionisio, y, en definitiva, a todos nosotros ser aquello que somos? No hay otra misión en el hombre, no hay otro valor, no hay otra plenitud que alcanzar lo que uno ya es. Estamos llamados a ser lo que somos y por lo tanto toda la vida de interiorización nos va a conducir o nos debe conducir a ser eso que, en el fondo, ya somos; no vamos a conseguir otra cosa fuera de nosotros mismos sino lo que ya somos.

---

[87] Cuento zen de *"El hombre y el buey"* tomado de la revista *Pasos.*

Cuando nos acercamos a estos grandes místicos que nos han fascinado y atraído, tenemos que plantearnos, precisamente, por qué nos han fascinado y por qué nos han atraído. En el fondo nos fascinan y nos atraen porque hay algo en nosotros mismos que refleja lo que ellos son.

El hombre de hoy tiene una verdadera necesidad de interiorización, de profundización. El mundo que tenemos fuera cada día nos atrae más, hay más ruido, nos atrae el consumo, el dinero, el mundo de fuera es un mundo lleno de incitaciones, y de repente, el hombre se siente como desgarrado, dividido entre eso que está fuera y nos atrae, incluso legítimamente nos atrae, y esa otra cosa que hay dentro que nos está interpelando y llamando desde una interioridad que nos cuesta mucho trabajo saber que es exactamente.

El camino de la interioridad, el camino de la contemplación es intentar oír por un instante esas voces que vienen desde dentro del hombre; intentar oír esas voces, unas voces que están veladas, ocultas, pero que nos están instando a que las oigamos, porque de ello depende nuestra felicidad.

El camino hacia dentro es el camino de la búsqueda del "yo", el camino de la búsqueda de uno mismo, del uno mismo que está ahí escondido, del uno mismo que está queriendo ser interpelado pero que está oculto en el fondo, velado, más allá de toda explicación, y ese "uno" es un Él que se convierte en Tu, para permitirme descubrir que es un Yo, y así al final de nuestro camino nos vamos a encontrar que lo que nos interpela y nos llama y nos fascina, es precisamente lo divino que hay en todo hombre. Todos nosotros guardamos una chispa divina, y esa chispa divina siente que se ahoga y que necesita ser oída. El camino de interiorización será intentar la búsqueda de esa chispa

que escondida y oculta nos llama y nos interpela; y esta interpelación es para todo hombre.

Cuando hablamos de mística estamos hablando de la necesidad que tiene todo hombre de sentir, de alguna forma, la vivencia de lo envolvente. Todos nosotros estamos atraídos por lo envolvente, por el gran misterio; ese misterio interpela al hombre, y nos interpela a todos los hombres. La mística no está reservada a unos pocos, como si la experiencia de Dios no estuviese hecha para el hombre, cualquier hombre tiene derecho a esta experiencia y no sólo tiene derecho, sino que la necesita y la ansía. Más aún sin participar de algún modo de esa experiencia corre el serio riesgo de frustrarse como hombre.

Pero esta experiencia, en occidente, se la ha proyectado casi siempre hacia afuera, como si Dios fuese algo ajeno al hombre, cuando en el fondo se trata de un Dios íntimo, donde uno se encuentra a sí mismo, ahí va a encontrar lo divino. Por lo tanto, el camino de la interiorización es un camino al centro, es un camino hacia adentro, es un camino de interioridad, no hacia afuera. ¿Por qué? Porque cuanto más identifique yo mi propio camino con lo que yo soy, encontraré en el fondo de lo que yo soy, lo que estoy buscando, que es a Él. "Él" que es el nombre de Dios, último, definitivo, que no sabemos bien lo que significa pero presentimos que hay algo cuando decimos: Él. Él es yo y yo soy Tú y Tú eres Yo, y ahí es dónde el hombre se encuentra con la divinidad.

Más allá de la ascética

Cuando emprendemos el camino de la interiorización, tendemos a detenemos en la parte de la ascética: hay que limpiar, hay que purificar, y hemos perdido tanto tiempo

purificándonos, hemos perdido tanto tiempo en la penitencia, que nos hemos olvidado del motivo. Es como cuando se invita a alguien importante a casa y se está todo el día arreglando la casa, pero haciendo tanto hincapié en la preparación (la limpieza, la purificación, la ascética, el pecado) acabamos olvidándonos del invitado. Él llama a la puerta y no le oímos porque estamos enfrascados en el ruido de la aspiradora. Ha llegado el momento de que nos olvidemos un poco de tanta limpieza. Nosotros no hemos de perder el tiempo continuamente en purificarnos, nosotros no podemos perder el tiempo en la penitencia, porque si estamos todo el tiempo limpiando la casa y llegan las 11 de la noche y el invitado no ha venido, hemos perdido el fin de la invitación. No es que no sea imprescindible la limpieza para la vida espiritual, pero no es fin de la vida espiritual[88]. Dios o el misterio, o como lo queramos llamar, esa última esencia de la realidad nos ama mucho antes de habernos purificado, no nos ama porque seamos limpios, nos ama gratuitamente: *"Desde el seno materno me llamó; desde las entrañas de mi madre recordó mi nombre"* [89]

Nuestra vida está hecha para buscar la presencia del invitado, la vida espiritual no es más que la búsqueda de la presencia de lo envolvente. Y esa pura presencia ya es pu-

[88] Los tratados clásicos de mística - como hemos señalado anteriormente - siempre han hablado de las tres fases de la vida interior: la purgativa, la iluminativa y la unitiva, pero - dejando de lado el miedo visceral de todas las estructuras eclesiásticas a la experiencia mística - parece que el hombre común debiera limitarse a la fase "purgativa" y como mucho aspirar a la iluminativa, como si el resto fuese el "privilegio" de unos pocos y no, como hemos señalado, la necesidad - y, por tanto, el derecho - de todo hombre.

[89] Isaías 49:1

rificadora, si alguna vez alcanzáramos de verdad llevar a nuestra mesa al "invitado", su sola presencia purificaría todo lo demás. Por eso, a veces, es nuestra espiritualidad tan pobre, porque se limita a hacernos luchar, continuamente, contra el pecado, contra la suciedad. Y está claro que si uno invita a alguien tiene interés en que encuentre lo mejor posible la mesa, es obvio para las personas que se sienten atraídas por la invitación que traten de buscar la limpieza, pero no como fin, sino como medio. La purificación a la que nos lleva la ascesis es un medio para el fin, y el fin es la presencia de lo envolvente, la presencia de lo último, es Dios mismo quien queremos que esté allí, no pasarnos la vida luchando con nuestras imperfecciones, nuestras pequeñeces, nuestra falta de limpieza, nuestra opacidad; está claro que somos opacos, está claro que a veces no estamos limpios, pero todo eso es previo al encuentro, y hay que darle la importancia que tiene. La purificación está en todas las religiones de todos los pueblos de la Tierra, todo hombre sabe que la presencia de Dios por sí misma abrasa, limpia, quema, ella sola limpia todo lo demás. Es verdad que se necesita la predisposición para el encuentro, pero el encuentro mismo es purificador, es lo que se llama en la tradición clásica de nuestra mística, la purificación pasiva, ¡que más purificación que estar en la presencia del Amado!

El camino es a la vez viaje y fin, pero en la medida en que en cada instante del viaje se convierta en el encuentro con el Amado, si no hay encuentro con la Presencia, mi viaje espiritual no vale para nada. No vale nada si uno lucha con sus defectos y al final no encuentra la presencia de lo que está buscando. Solamente tengo que luchar contra mis defectos para que no me obnubile la vista an-

te la presencia del Amado, una vez que estoy delante de Él todo se borra.

Por eso, una primera actitud que uno descubre en los grandes místicos, es su actitud de predisposición al encuentro, indudablemente limpia, honesta, como base, pero no como fin. La predisposición última de la vida espiritual es el sentimiento profundo de una presencia incognoscible, incomprensible, inaprensible y cuando uno nota y vislumbra la presencia, puede decir que está empezando a entender que es esto del viaje o del camino espiritual.

También el cuerpo que somos forma parte de nuestra vida contemplativa. De hecho, cuando una persona inicia una vida de oración, inicia una vida contemplativa, el cuerpo entero parece que va cambiando y se va habituando y hasta se producen cambios fisiológicos. La persona que ora normalmente tiene un cuerpo flexible, atractivo, acogedor. Los cuerpos rígidos, duros, repelen hacia fuera porque el hombre se está defendiendo y no está acogiendo. La oración siempre hace que un cuerpo sea atractivo, aunque no cumpla ninguna de las reglas de la estética, porque la oración cambia los hábitos del hombre y cambia hasta la fisonomía, un hombre que ora, un hombre contemplativo acaba teniendo un cuerpo de contemplativo, porque el cuerpo es parte de la contemplación. El cuerpo forma parte de nuestra integridad y de nuestra integridad espiritual, somos un todo espiritual.

Toda nuestra creación está gimiendo con dolores de parto [90], pero aunque gimamos con dolores de parto sabe-

---

[90] *"Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre con dolores de parto... esperando ansiosa la manifestación gloriosa de los hijos de Dios"* (Ro. VIII,22 y 19)

mos que un parto siempre acaba dando a luz a algo que es la vida. Y mientras gimamos tenemos que preparar el cuerpo para el cuerpo glorioso, que es en definitiva para lo que estamos llamados a ser.

El silencio

El silencio. Purificación, cuerpo, silencio. El silencio es condición *sine qua non* de la vida interior: *"Tu cuando ores entra en tu cuarto y después de cerrar la puerta ora a tu Padre que está allí en lo secreto"* [91]

El silencio tiene muchos grados, muchas formas, muchas actitudes. En la mística tradicional, se empieza por lo que se llama el silencio de los sentidos. El silencio físico es el primero, el silencio como punto de encuentro con lo divino. El silencio como punto de encuentro con algo que no se deja oír, porque no le dejamos que se manifieste.

El siguiente silencio es mucho más costoso, mucho más problemático, mucho más difícil: el silencio mental o psíquico. Vivimos desgarrados existencialmente, vivimos desgarrados por el sufrimiento, por la incomprensible presencia del mal en la vida del hombre. Vivimos desgarrados por los deseos. Por tantas cosas que gritan llamando nuestra atención para ser deseadas. Vivimos desgarrados por nuestros miedos, que se alzan vociferantes para detener nuestros pasos. Y todo eso genera ruido, un ruido que nos impide oír y que nos impide enfrentarnos con una realidad que está llamando a la puerta, pero que no oímos. Segundo momento del silencio: el silencio psíquico, este cuesta

---

[91] Mt. VI,6

más trabajo que el anterior. Este es el que aparece imprescindible en todas las culturas contemplativas.

Para la vida espiritual es necesario el sentido de la "*epogé*" del que hablaba Husserl en la filosofía existencial, es decir, el poner entre paréntesis. Y lo que debe ser puesto entre paréntesis, en este caso, es mi yo entero. Y el silencio es el paréntesis que encierra mi yo.

Esa *epogé* sirve para encontrarme con mi propia desnudez. La desnudez espiritual es absolutamente imprescindible, aquello que llevó a Francisco de Asís a quedarse desnudo en la plaza delante del obispo y decir 'en este instante empieza mi camino espiritual, y con esto significo que no hay nada que me ate', ese acto de desnudez es un acto fundamental en la vida para poder avanzar hacia el fondo de lo divino. La desnudez espiritual es absolutamente previa a toda otra cosa, necesitamos desnudarnos, quitarnos todas las capas que tenemos encima y eso, que no es nada fácil, forma parte integra del silencio. Desnudez del éxito, de la vida, del que dirán, de lo que opinan los demás. Desnudez de mis propios apegos, es decir, de aquello que me gusta, de aquello que quiero, de aquello que me ata. En el fondo nos encantan las ataduras, estar atado a lo hondo de la caverna es muy confortable, estar atado a lo terreno, a la tierra, a lo físico, da mucha seguridad y la vida espiritual es riesgo; y la vida espiritual es, con frecuencia, frío y desconcierto. ¿Por qué supo Abraham que era Dios quien le hablaba? Porque no sabía adónde iba, porque aquello que Dios le pedía era una locura, por eso sabía Abraham que era verdadero. ¡Sal de tu tierra y deja todo y vete! ¿A dónde? No se sabe.

La vida espiritual es pura fascinación, pura locura, no saber a dónde se va, y cuanto menos sepamos a dónde va-

mos, y cuanto menos trillado sea el camino, más seguros estamos de que es verdadero. El camino espiritual es riesgo, es desnudez, es simplicidad. La simplicidad consiste en desprenderse del yo, de todo lo que es múltiple, de todo lo que no es el Uno. Lo que Dios quiere es la pureza del corazón del hombre. No hay más sacrificio que un corazón puro, es decir, desnudo, sin ataduras, completamente entregado a una Realidad que se le escapa, que reside en la oscuridad que está al fondo del camino espiritual, que encierra aquella Tiniebla Luminosa de la que hablaba Dionisio. Precisamente en la tiniebla, en esa tiniebla oscura, en esa densidad se oculta lo que nosotros vamos buscando.

De la nada a la Nada

Por eso la contemplación, el camino espiritual, es un camino de la nada a la Nada, y de la oscuridad a la Oscuridad. Por eso, a veces, la misericordia de Dios, en medio de esa lucha por la vida espiritual, de ese miedo, de ese pavor, nos proporciona consuelos espirituales que son como descansillos en el camino. Si uno está atento se dará cuenta - en definitiva el camino espiritual no es más que un permanente afinamiento del "ojo del corazón" para aprender a "darse cuenta" -, se dará cuenta de que la vida está llena de regalos, aparentemente muy pequeños, pero que permiten descansar, intuir, paladear por anticipado. Eso que llamaban en la mística clásica: las consolaciones. Las consolaciones están ahí, son absolutamente necesarias porque somos débiles, no podemos avanzar sin ellas, pero son gratuitas, Dios regala el consuelo cuando quiere, a quien quiere, donde quiere. No se puede vivir la vida espiritual en una exaltación continua, no se puede pensar

que la vida espiritual es puro júbilo espiritual. Los místicos lo han experimentado pero es el final de un largo proceso, mientras tanto, hay que vislumbrar el objeto, que en el fondo es la plenitud humana; esa plenitud, esa totalidad, se hace presente en un instante en nuestra vida, y a ese instante le llamamos iluminación.

Podemos darle muchos sentidos a la palabra iluminación. Cuando uno inicia el camino de la meditación, de la purificación, del olvido de sí mismo, de la desnudez, empieza a tener pequeños flashes, de repente hay algo que se ilumina, ves algo. ¿Qué es lo que ves? Ves la realidad de una manera nueva y dura un segundo, luego quieres volver a repetir la experiencia y eres incapaz, como esos sueños que por la mañana están recientes y cuando los vas a atrapar ya se han escapado, no hay sueño que uno pueda retener. Pues con esta iluminación pasa igual, el hombre que inicia la vida espiritual, el hombre que inicia el camino, se encuentra de repente con pequeños destellos, con una luz interior que le ilumina y le hace ver que hay una cierta certidumbre profunda.

Hay otro tipo de iluminación. En la espiritualidad oriental, la luz forma parte de la vida espiritual de sus santos, tanto es que se dice que sus santos son ¡santos iluminados!. Esto tiene mucho que ver con la forma en que uno vive su propia espiritualidad. Para un santo oriental, la luz, sale del cuerpo, es un cuerpo luminoso porque la santidad es una realidad objetiva en el hombre; la santidad no es una cosa ajena al ser humano, la santidad es algo que está en la propia naturaleza del ser humano en tanto en cuanto por este camino se acerca a la única y verdadera santidad que es el Uno que está detrás del camino. Los santos orientales hablan de iluminación como iluminación física,

como una iluminación real; cuando a un santo se le pinta con una aureola, es la forma popular que hemos tenido de decir que irradiaba santidad. Los santos irradian, se les ve, porque han alcanzado una plenitud tal que su cuerpo se vuelve traslúcido - dicen los "hesicastas".

El *"hesicasmo"* es una forma de oración espiritual que consiste, fundamentalmente, en vivir continuamente la presencia de Dios repitiendo el nombre divino. Grandes místicos orientales viven continuamente la presencia de Dios, simplemente repitiendo el nombre de Dios durante todo el día. Esta oración, que se llama la "oración de Jesús", consiste en la repetición continua de un nombre hasta que se convierte en melodía. Eso que llama San Juan de la Cruz: "La música callada", *"mi amado las montañas, los valles solitarios nemorosos, las ínsulas extrañas, la música callada"*. Esa es la presencia del Amado, una presencia sutil, pequeña, que va formando parte de tu respiración y de tu vida, todo el día, y toda la noche, porque cuantas veces en la vida de estos místicos, se levantan y no son capaces de dormir porque repiten continuamente el nombre, o, mejor dicho, el nombre se repite en ellos. Y ese nombre se va entrando en la vida del hombre, y ese nombre pasa a formar parte incluso de su cuerpo y de ahí su luminosidad. La luz de los santos, lo que ellos llaman luz cósmica, es luz real, se ve.

¿Qué papel juega, en el impulso contemplativo, el amor? *"Dios es Amor"* [92] y si Dios es el / lo único que en realidad es, el Amor es lo único que en realidad existe y, por tanto, parafraseando el citado discurso de Pablo en el Areópago *"en Él [el Amor] vivimos, nos movemos y exis-*

---

[92] 1Jn IV, 16

timos. El amor es el origen de nuestra existencia, el medio en que se desenvuelve, la energía que la mantiene, la atracción que nos pone en marcha en el camino de retorno, y el punto final de ese camino.

Y cuando el impulso amoroso nace en el hombre ¿qué es lo primero a lo que impulsa? Lo primero a lo que impulsa el amor es a romper los límites; el amor lo que intenta, precisamente, es que ese yo pequeño rompa los límites y alcance un amor ilimitado, no sin sufrimiento - el amor es una de las experiencias humanas más duras, profundas y comprometidas. Cuando uno rompe sus propios limites siente el abismo de la divinidad. Dios es abismo, Dios es profundidad, Dios es totalidad, y el hombre, de repente, se encuentra perdido en esa totalidad.

El impulso contemplativo, nace de una necesidad de plenitud que está dentro de la naturaleza humana, no es algo añadido a la naturaleza. El amor es el gran suplicante, el amor es lo que te hace ver la distancia enorme que existe entre ese yo pequeño que nosotros somos (ese yo limitado, ese ser lleno de debilidad, de pequeñez, de límites, límites mentales, límites intelectuales, límites físicos contra los que chocamos continuamente) y la infinitud del Amado.

El propio desgarro que sufre el yo del hombre, respecto a ese otro Yo que le está esperando, es un desgarro total, es una lucha entre mi pequeñez y Su grandeza. Es precisamente esa grandeza, algo que se presenta fuera y a la vez dentro, lo que me hace ver mi propia precariedad. Es esa sensación de precariedad la que inicia la plegaria. La plegaria nace de la sensación que tiene el hombre de pequeñez, ante lo grande de la divinidad, ante lo inmenso de la divinidad, ante algo que me sobrepasa y

sin embargo me ama y me atrae. *"... porque también somos de su linaje"* [93].

Esa lucha entre la pequeñez y la grandeza es lo que le hace a Pablo decir: *"cuando soy débil es precisamente cuando soy fuerte"* [94], porque a la debilidad no le queda más salida que la entrega y la entrega produce la unión y la unión lleva a la fusión que le hace al hombre exclamar: *"El Padre y yo somos uno"* [95].

El noble viajero [96]

La vida contemplativa culmina en el hombre con una ampliación de la conciencia. La conciencia rompe sus limites, y de repente, el contemplativo percibe mucho más allá que la gente normal. Nosotros mismos somos los que le ponemos limites a nuestra conciencia de la realidad, pero, ¿qué ocurre con la contemplación? Que la contemplación al ir derribando todos los muros, al ir rompiendo los limites, hace que la conciencia emerja y aparezca una conciencia totalizante, unificadora, el hombre integro, el hombre integrado.

El final de toda vida contemplativa es que el hombre acaba siendo una conciencia integrada, integrada consigo mismo, integrada con el cosmos y con el misterio de Dios. Raimon Panikkar suele citar un dicho indio que afirma que

[93] Hech XVII, 20

[94] 2Co XII, 10

[95] Jn X,30

[96] *"Un hombre noble partió hacia un país lejano a fin de conseguir un reino y volvió luego"* (Lc XIX,12)

cuando un gong está bien templado no importa donde le des el golpe, siempre emitirá un sonido armónico. Una persona integrada no importa dónde reciba los golpes siempre emitirá armonía, necesitamos forjarnos, y eso es la vida espiritual. Forjarnos para llegar a una conciencia tan integrada que nuestro centro constituya el centro de una realidad inamovible.

Para el hombre centrado, el hombre de la conciencia cósmica, el hombre que ha alcanzado en la meditación una situación de realidad tal que le permite volver al centro, no hay problema vital, por terrible que sea, que le impida recuperar su centro una y otra vez. Por eso la conciencia de meditación es una conciencia integradora. ¿Que prueba tenemos de que hemos llegado a esto? Una cosa clásica, sobre todo en nuestra cultura cristiana: las obras.

Dice el Maestro Eckhart: *"Si el hombre se hallara en un arrobamiento tal como San Pablo y supiera de un hombre enfermo que necesitara de él una sopita yo consideraría mucho mejor que tú, por amor, renunciaras [al arrobamiento] y socorrieras al necesitado con un amor más grande"* [97]

Todos los místicos acaban en la cotidianeidad. Igual que en el Zen el hombre, después de haber encontrado el buey, símbolo de su búsqueda espiritual, vuelve al mercado. Ellos con una conciencia expandida, con una conciencia sin limites, con una conciencia de cristificación total, acaban haciendo bien lo que tienen que hacer a diario, convirtiendo cada acto cotidiano en un acto Creador. ¿Dónde se nota que un hombre es íntegro? En la vida de diario, ¿dónde se nota que la conciencia integradora ha he-

[97] *Tratados*

cho de ti un hombre luminoso? En la obra de cada día. ¿Donde reconoce uno que está en el camino que tiene que estar? Cuando hace bien lo que tiene que hacer a diario luminosamente, libremente, radiante. Un santo siempre irradia. La santidad consiste en vivir con transparencia una vida que me lleve a la presencia del Amado. No hace falta ir a ningún sitio raro, no hace falta hacer nada extraño, sino emprender un camino de interioridad, un camino hacia dentro. Hacia *"tu Padre que está en lo secreto"* [98]

Es verdad que el camino de interioridad está lleno de dificultades, como hemos dicho, que a veces uno tiene frío, que tiene desolación, que tiene miedo, que tiene pavor, que se encuentra inseguro; pero si uno no corre esos riesgos de la frialdad, de la soledad, de la inseguridad, no merece la pena vivir, porque uno viviría siempre en la capa externa del hombre, en la superficie de la realidad, el hombre tiene que abrir los limites a lo ignoto, a lo desconocido, a lo pavoroso. Dios tiene todos esos rostros. Cuando uno tiene una experiencia profunda de Dios, se da cuenta que es siempre una experiencia ambivalente, porque en definitiva Dios se nos escapa por todas partes. Y como se nos escapa, percibimos en ese instante lo que nosotros estamos preparados para recibir. Dios es siempre el mismo, pero nosotros no.

Cada uno de nosotros, va a ir percibiendo de Dios el rostro que en ese instante esté preparado para percibir. Por eso Dios se presenta como atrayente y como repulsivo. Como algo que te atrae y algo que te fascina pero también como algo que te da miedo. Dios, a veces, aparece como algo inalcanzable, demasiado grande para ser percibido,

---

[98] Mt. VI,6

demasiado pavoroso. Pertenecemos a una tradición en la que se han empeñado en mostrarnos el aspecto justiciero de Dios, como si justiciero quisiese decir vengativo. Pero justiciero significa que pone cada cosa en su sitio; es verdad que a veces el que pongan cada cosa en su sitio es doloroso. Como vivimos llenos de trampas espirituales, nos gustaría que esas trampas se las creyera hasta Dios mismo y entonces a Dios lo tendríamos un poco entrampado. Dios es justiciero cuando nos quita las trampas y coloca en nuestra vida interior cada cosa en su sitio, eso es siempre doloroso, pero es siempre bueno porque nos coloca en nuestro propio ser.

El sufismo nos recuerda que de los 99 nombres con los que se invoca a Dios en el Islam sólo uno se refiere a su aspecto justiciero. Si es verdad que Dios es justiciero, es, por encima de todo profundamente misericordioso. *"Superexultat misericordia juditio"* [99], la misericordia se ríe del juicio. La misericordia y la bondad de Dios son tan grandes que junto a su justicia hacen que nosotros percibamos de Él aquel aspecto que necesitamos en cada momento de nuestra vida espiritual. Si a veces desde un punto de vista externo nos van mal las cosas, hemos de pensar que esa cosa que nos está pasando tiene un sentido espiritual profundo, Dios siempre habla a través de los signos. Y, al final del camino, ¡Todo es Gracia!

¿Cuales son las características del mundo interior? Después de haber emprendido este camino de soledad, de frío, de pavor, de apertura, ¿a dónde nos lleva? Para empezar, todo en la vida interior del hombre se nos vuelve, de repente, cargado de significado. Hay un momento en la vi-

[99] Sant. 2,13

da espiritual en que uno entra en un mundo donde todo se convierte en signo. Por eso es tan importante durante el camino abrir bien los ojos y destapar los oídos, porque los ojos del espíritu y los oídos necesitan estar abiertos pues si los tenemos cerrados los signos pasaran delante de nosotros y no los veremos. Hace falta estar atento a los signos.

"Benedictus qui venit in nomine Domini" [100], ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!, ¿Qué viene en nombre del Señor? Cualquier cosa, un nombre, una palabra, un acontecimiento, una desgracia, una gran alegría, todo eso viene en nombre del Señor. Dios nos habla siempre a través de signos y si tenemos el oído y el ojo abiertos veremos qué cantidad de signos hay a nuestro alrededor.

La vida espiritual es significativa, por eso el que vive una vida sin interiorizar vive una vida opaca, vive una vida fría, vive una vida muerta, vive una vida que no es Vida.

Aunque pueda parecer incomprensible hay algo en nosotros que atrae la amistad de Dios. *"Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo"* [101] ¡No hay nada más bonito! "Si me abres", hay que abrirle, Dios no fuerza, Dios suplica. *"El Señor tu Dios es un fuego devorador, un Dios celoso"* [102], exige, absorve, pero con una exquisitez y con una blandura maravillosas. Ya ha llegado el invitado y de abrir la puerta es de lo que se trata y cuando uno ha abierto la puerta y ya tiene en casa al invitado todo reluce, todo está limpio, ya no hace falta limpieza, porque la presencia ya Es. Ya ha hecho de tu vida espiri-

---

[100] Mt. XXI,9
[101] Ap. III,30
[102] Dt IV,24

tual el fin, después de eso morir, no se puede ver a Dios y vivir porque en el instante que uno lo ve, muere, ya no puede seguir viviendo, porque la vida tiene ese único fin.

Es Dios quien actúa. Por eso dice Eckhart que el desasimiento es la virtud grande que Dios busca en el alma. Cuanto más vacíos estamos de nosotros mismos, más llenos estamos de Dios. Cuanto más llenos estamos de nosotros mismos, Dios tiene menos sitio. Si soy una oquedad cerrada, Dios no va a forzar la puerta para entrar. Si me limpio, si me vacío, si admito esa presencia como único sentido de mi vida, Él se ira colando por las rendijas. Es una especie de colarse en la vida interior del hombre. El hombre se abre para que Dios entre. El hombre desaparece para que Él sea, con lo cual se culmina la paradoja total de la vida espiritual: yo soy un yo que sin ser yo acaba siendo Él, y Él acaba siendo mi yo que ya deja de ser yo.

Toda vida espiritual culmina en una plenitud de unión para que Él sea lo que ha sido siempre en mí, y que yo, mi "yo", no le permitía ser. Por eso yo tengo que ser un yo pequeño pero afianzado, para que ese yo afianzado psicológicamente y limpio pueda destruirse en la vida espiritual, la última gran y tremenda paradoja del hombre: el hombre se autodestruye cuando Es. Ser es el final de toda vida espiritual y ser Él. Por eso ser Él acaba siendo el fin del proceso y el principio, el alfa y el omega. El principio y el fin de una realidad que acaba en el corazón del hombre y termina en el corazón del hombre, empieza en él y acaba en él. Este camino nuestro es un camino de ida y vuelta, es un camino de búsqueda y de regreso. Es un camino donde vamos a encontrar aquello que buscamos, pero que lo buscamos porque en el fondo ya lo hemos encontrado. Buscamos lo que ya sabemos que esta-

mos buscando porque si no lo supiéramos ni siquiera iniciaríamos el camino de búsqueda.

Cuando Juan dice: *"¡Dios nos amó primero!"*[103], está diciendo una verdad que nos aturde. Porque nos amó primero es Él el que inicia la vida espiritual en nosotros. Dios me ama no porque yo sea santo, sino para que sea santo. Yo no consigo la santidad, Dios me da su amor porque si, y al recibirlo me dignifica, me cristifica, me hace digno de su presencia. La vida espiritual es pura paradoja, es pura renuncia, porque cuanto más somos menos somos, cuanto más damos más tenemos, cuanto más desaparecemos más estamos en la presencia. La vida espiritual, en el fondo, acaba siendo una búsqueda de algo encontrado. *"¡El misterio escondido desde los siglos... el mismo Cristo en vosotros!"*[104]

El amor que inspira toda búsqueda espiritual es un impulso de amor ciego. Un impulso de amor desnudo, hay que amar a Dios por Dios mismo, no por sus delicias, por sus recompensas, por su paraíso. No puedo amarlo para que me compense, no puedo amarlo para salvarme, ¡que espiritualidad, la de la salvación, tan pobre! A Dios hay que amarlo por Él, porque me llama y me enamora, porque me llama y me fascina, porque me llama y me atrae. Absolutamente sin nada más, sin recompensa.

Y entonces *"todos nosotros, a cara descubierta, reflejaremos como espejos la gloria [la presencia gloriosa] del Señor y nos transformaremos en esa misma imagen, de gloria en gloria, movidos por el Espíritu del Señor"* [105]

---

[103] *"...Quien teme no ha alcanzado la perfección en el amor. Nosotros amamos porque Él nos amó primero"* (1Jn IV,19)

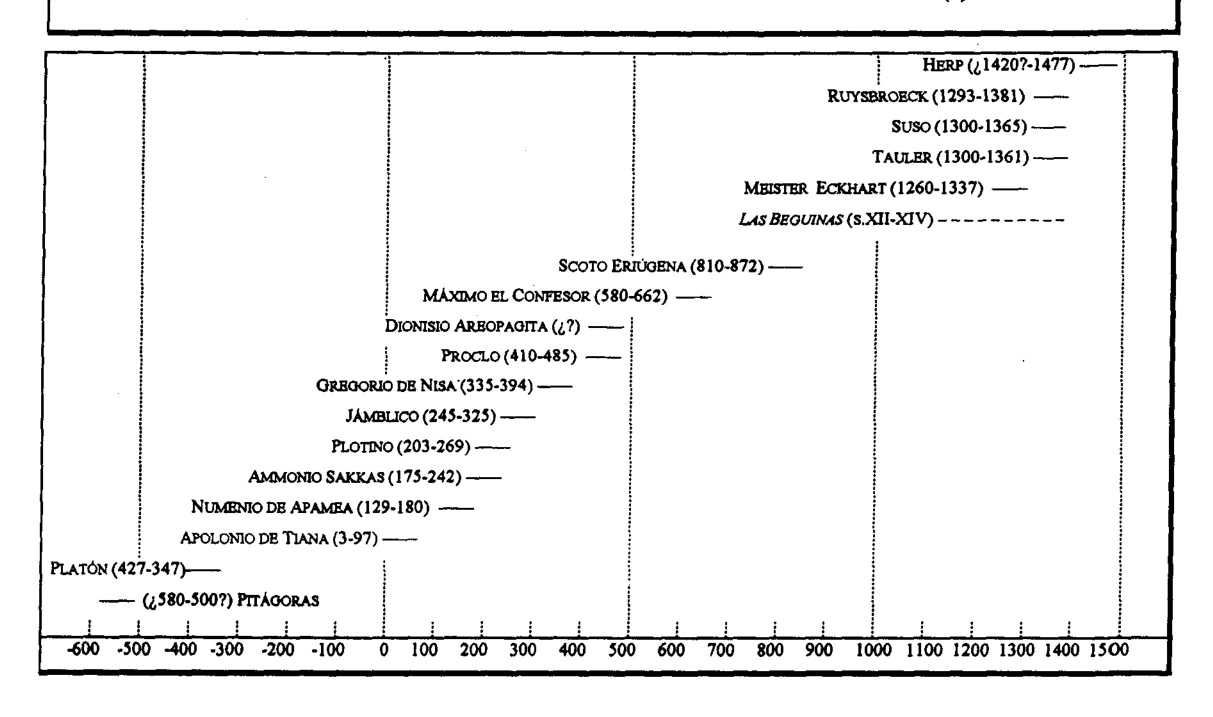
[104] Col I, 26-27

[105] 2Co. III,18

V. Cronología

Los autores que nos han acompañado en este recorrido por un mundo de místicos y neoplatónicos abarcan un periodo de 2000 años, desde el 500 antes de Cristo hasta el 1500 de nuestra era, aunque en el mundo del espíritu, de la hierohistoria, que diría Henri Corbin, todos ellos son con-temporáneos y co-terráneos, pues pertenecen al mismo nivel en la evolución del ser y como tales se reconocerán. Para ayudar al lector a situarlos en el tiempo de la historia común se han elaborado dos cuadros. En el primero se han representado solamente los autores de los que nos hemos ocupado, que, como una cadena, abarcan los 2000 años. En el segundo nuestros autores han sido puestos en paralelo con otros personajes destacados - pertenecientes, salvo excepciones, a la cultura occidental - y con algunos de los hechos históricos más señalados de su época.

CRONOLOGÍA DE LOS PRINCIPALES AUTORES ESTUDIADOS (1)



CRONOLOGIA (2)

AÑO	AUTORES	OTROS PERSONAJES	HECHOS HISTÓRICOS
-500	♦ PITÁGORAS (*580-500*)	• Buda, Lao-Tse, Zoroastro • Profetas de Israel • Heráclito (*535-470*) • Parménides (*540-470*)	• República en Roma (509)
-400		• Empédocles (*492-432*) • Sócrates (*469-399*) • Demócrito (*460-370*)	• Guerras Médicas • Batalla de las Termopilas (480) • Guerra del Peloponeso (431)
-300	♦ PLATÓN (*427-347*)	• Aristóteles (*384-322*) • Epicuro (*341-271*) • Zenon (*332-262*)	• Siglo de Pericles • Alejandro rey de Macedonia (*336*)
-200		• Pirrón (*360-270*)	• Roma termina la conquista de Italia • I y II Guerras púnicas
-100			• Los romanos conquistan Grecia • III Guerra púnica (*150*) • Roma primera potencia del Mediterráneo
0		• Filón (*10*-40)	• Dictadura de Cesar (*46*) • Augusto Emperador (*27*)

CRONOLOGIA (3)

AÑO	AUTORES	OTROS PERSONAJES	HECHOS HISTÓRICOS
100	♦ APOLONIO DE TIANA (3-97)	• Séneca (4-65)	• Tiberio (14-37) • Toda Italia recibe la ciudadanía romana
200	♦ NUMENIO DE APAMEA (120-180) ♦ AMMONIO SAKKAS (175-224)	• Clemente de Alejandría (150-215) • Orígenes (187-253)	• Adriano (117-138) • Máxima expansión del Imperio romano
300	♦ PLOTINO (203-269) ♦ PORFIRIO (233-300) ♦ JÁMBLICO (245-325)	• Mani (216-277)	• Diocleciano reorganiza el Imperio (293)
400	♦ GREGORIO NACIANCENO (329-389) ♦ GREGORIO DE NISA (335-394)	• Evragio Póntico (+399) • S. Agustín (354-430)	• Constantino emperador (324) • Concilio de Nicea (325) • Concilio de Constantinopla (381) • División del Imperio (395)
500	♦ PROCLO (410-485) ♦ DIONISIO AREOPAGITA (¿?)	• Boecio (480-525)	• Invasión de los vándalos (406) • Concilio de Efeso (431) • Concilio de Calcedonia (451) • Saqueo de Roma(455) • Fin Imperio de Occidente (470)

CRONOLOGIA (4)

AÑO	AUTORES	OTROS PERSONAJES	HECHOS HISTÓRICOS
600	♦ MÁXIMO CONFESOR (580-662)	• Isidoro de Sevilla (570-636) • Mohammad(570-632)	• S. Benito funda los Benedictinos • Justiniano cierra la Academia de Atenas (529) • Gregorio Magno papa (596)
700		• Beda el Venerable (647-735)	• Hegira (622) • Los árabes conquistan Egipto e Irán (650)
800		• Juan Damasceno (¿-749) • Alcuino de York (730-804)	• Los árabes conquistan España (718) • Batalla de Poitiers (732) • Carlo Magno Emperador (800)
900	♦ SCOTO ERIÚGENA (810-872)		• Cisma de Focio (867) • Disgregación del Imperio Carolingio (887)
1000		• Avicena (980-1037)	• Califato de Córdoba (929) • Hugo Capeto rey de Francia (787)

CRONOLOGIA (5)

AÑO	AUTORES	OTROS PERSONAJES	HECHOS HISTÓRICOS
1100		• S. Anselmo (1033-1109) • P. Abelardo (1079-1142) • S. Bernardo (1090-1153) • G. Saint-Thierry (+1148) • Hugo de San Victor (1096-1141) • Hildegarda (1098-1171)	• 1054 Cisma de Oriente • 1059 Concilio de Letrán • 1096 I Cruzada
1200		• Averroes (1126-1280) • Maimónides (1135-1204) • Ibn Arabi (1165-1240) • Grosseteste(1175-1235) • Francisco de Asís (1182-1226) • R. de San Victor (+1176)	• 1128 Creación de la O. del Temple • 1147 II Cruzada • 1189 III Cruzada
1300	♦ LAS BEGUINAS (s.XII-XIV ...) ♦ MEISTER ECKHART (1260-1337) ♦ RUYSBROECK (1293-1381)	• Alberto Magno (1206-1280) • Matilde de Magdeburgo (1207-1282) • Roger Bacon (1214-1292) • Hadewijch de Amberes • S. Buenaventura (1218-1274) • S. Tomás (1221-1274) • Moisés de León (+1305) • Dante A. (1265-1321) • Duns Scoto (1266-1308) • Hugo de Balma (¿?)	• 1204 IV Cruzada • 1209-29 Persecución Cátaros • 1204-1305 Bonifacio VIII
1400	♦ TAULER (1300-1361) ♦ SUSO (1300-1365)	• G. de Ockham (1300-1350) Catalina de Siena (1347-1380) • Tomas Kempis (1379-1471)	• 1309-1377 Cautiverio Avignon • 1312 Disolución O. del Temple • 1337 Guerra 100 Años • 1378 Cisma Occidente
1500	♦ HERP (¿1420?-1477)	• Nicolas de Cusa (1401-1461) • Marsilio Ficino(1433-1499) • Pico della Mirándola (1463-1494)	• 1451 Imperio Turco • 1455 Guerra de las 2 Rosas • 1492 Conquista Granada Descubrimiento América

VI. BIBLIOGRAFÍA

ANCOCHEA-TOSCANO *Iniciación a la Iniciación*. Obelisco. Barcelona 1997

ANÓNIMO *La nube del no-saber.* Paulinas. Madrid 1981

DAVY M.M. *El hombre interior y sus metamorfosis*. Integral. Barcelona 1985

DIONISIO AREOPAGITA *Los nombre divinos y otros escritos*. Antoni Bosch. Barcelona 1982

DIONISIO AREOPAGITA *Obras Completas*. BAC. Madrid 1990

DÜRCKHEIM K.G. *Meditar: por qué y cómo*. Mensajero. Bilbao 1982

ECKHART *Obras Escogidas*. Visión Libros. Barcelona 1980

ECKHART *Tratados y Sermones*. Edhasa. Barcelona 1983

ELIADE M. *Hª de las Creencias y de las Ideas religiosas*. Cristiandad. Madrid 1978

ÉPINEY-BURGARD G. *Mujeres Trovadoras de Dios*. Paidós. Barcelona 1998

FRAILE G. *Historia de la Filosofía (I)*. BAC. Madrid 1965

GILSON E. *La Filosofía en la Edad Media*. Gredos. Madrid 1965

GREGORIO DE NISA *Vida de Moisés,* Sígueme. Salamanca 1993

HADEWIJCH DE AMBERES *Dios Amor y Amante (Las Cartas)*. Paulinas. Madrid 1986

HERP. E. *Directorio de Contemplativos*. Sígueme. Salamanca 1991

JÁMBLICO *Sobre los Misterios Egipcios*. Gredos . Madrid 1997

JÁMBLICO *Vida Pitagórica*. Etnos. Madrid 1991

JONHSTON W. *La música callada*. Paulinas. Madrid 1980

JUAN DE LA CRUZ *Obras completas*. Apostolado de la Prensa. Madrid 1966

LOSSKY V. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Herder. Barcelona 1982

NUMENIO DE APAMEA *Fragmentos y testimonios*. Gredos. Madrid 1991

PANIKKAR R. *La experiencia de Dios*. PPC. Madrid 1994

PORFIRIO *Vida de Plotino*. Gredos. Madrid 1992

PLOTINO *Las Enéadas* (I y II) Gredos. Madrid 1992

POUPARD P. *Diccionario de las religiones*. Herder. Barcelona 1987

PROCLO *Elementos de Teología*. Aguilar. Buenos Aires 1965

PUECH H.C. *En torno a la gnosis*. Taurus. Madrid 1982

RUYSBROECK J. *Las bodas del Alma*. Sígueme. Salamanca 1989

RUYSBROECK J. *El Reino de los Amantes de Dios*. Hastinapura. Buenos Aires 1994

SILESIO ANGEL *Peregrino Querubínico*. J.J. Olañeta. Palma de Mallorca 1985

SUSO H. *El Libro de la Sabiduría eterna*. Hastinapura. Buenos Aires 1982

TAULER J. *Instituciones*. Sígueme. Salamanca 1990

TILMANN J. *Camino al centro*. Sal Terrae. Santander 1985

VORÁGINE S. DE LA *La Leyenda Dorada*. Alianza. Madrid 1982

VV.AA. *Historia de la Filosofía (II)*. Siglo XXI 1972

VV.AA. *La Filocalia*. Sígueme. Salamanca 1994

VV.AA. *¿Qué es la iluminación?* Kairós. Barcelona 1982